Ph. sp. 444°

m

Ph. Sp. ~~449x~~
444o Köppen

Philos

Philos. noviss. 2450.

e. d. Pl. Scharl, 1814.

48 BG

Darstellung

des

Wesens der Philosophie,

von

Friedrich Köppen.

Nürnberg,
in der Steinischen Buchhandlung,
1810.

..... μαλα γαρ Φιλοσοφȣ τȣτο το παθος, το θαυμαζειν. ȣ γαρ αλλη αρχη Φιλοσοφιας η αὑτη.

Πλατων.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geneigter Leser!

Der Vorredner dieses Buches würde als Geschichtschreiber der gegenwärtigen Zeit nach zwanzig Jahren sich etwa folgendergestalt ausdrücken:

„Es bleibt eine höchst merkwürdige Erscheinung, wie das deutsche Volk, dem weder Ernst noch Scharfsinn mangelt, welches sich erhoben hatte zur selbstständigen Bildung, und die Muster des Vortreflichen nicht blos an den Alten, sondern an eignen vaterländischen Schriftstellern erkennen konnte; welches Fleiſs und Gelehrsamkeit in ausgezeichnetem Maase besaſs; welches nicht reizbar genug ist, um schnell irregeleitet zu werden, aber gerecht genug, um andre nicht betrügen zu wollen; welches die Wahrheit schäzt, seine Worte nicht leichtfertig wählt,

an einem tiefen Sinn derselben haftend: — wie, sage ich, ein solches Volk durch das lockere nichtige Gewebe angeblicher Schulweisheit berückt und bestrickt wurde, wovon in den meisten wissenschaftlichen Schriften dieses Zeitraums sich Spuren zeigen. Nationen, scheint es, wie Individuen, haben ihre Perioden der Selbstvergessenheit. Auch ist keine Täuschung härter gewesen, als die meines Vaterlandes. Fast alle politischen und literarischen Ereignisse wurden falsch gedeutet. Jene brachten empfindliches Leid, diese brachten Verwirrung in das Gebiet des Geistes. Man fühlte das Verderben, man suchte den Grund desselben in Religion, Verfassung, Sitten; nur nicht in sich selbst und seiner Täuschung. Der Buchhandel verdarb durch Bücher, die wissenschaftliche Kenntniſs durch Wissenschaft, die Erziehung durch Erziehung, die Deutschheit durch Deutschheit. Die Philosophie jenes Zeitalters suchte im thörigten Wortspiel das höchste Wissen, in der Sophisterey das Wahre; gleichwie die Dichtkunst im Reim den Gedanken, in der Wortverket-

tung Gefühl. Im breiten Schlummer der Betäubung versank das Geschlecht, es ward unfähig zu fassen und zu ergreifen, was ihm nahe lag, und hatte für die Ferne den Glauben verloren.“ —

Jezt stehet der Redner mitten unter diesem *Geschlecht*, und meynt zu reden mit den Weiseren der Nation. Sein Glaube an die Gegenwart ist gering; jene Wenigen, an die er glaubt, bedürfen des Wortes nicht und des vergänglichen Blattes, die Vielen werden fortwandeln in ihrer Täuschung: — nur das Zutrauen auf die unwiderstehliche Kraft der Vernunft giebt Muth, dennoch zu reden. Wie die Sache der Philosophie liege, ist in der Einleitung ausgesprochen; hier ist noch einiger dort unberührten Verhältnisse zu erwähnen.

Man weiſs, des Verfassers Philosophie sey jener Ueberzeugung zugewandt, welche F r i e d r i c h H e i n r i c h J a k o b i in seinen Schriften an den Tag legte. Sie ist nicht neu — schon unter den Griechen in P l a t o n s Seele heimisch — doch aber in folgenden

Zeitaltern, bis auf unsre Zeit herab, wenig erkannt. Das macht: Verstand ist ein Gemeingut; Phantasie — ihre Mittagshöhe ausgenommen — kein ungewöhnlicher Besiz; Scharfsinn eine seltne Gabe; Tiefsinn, das seltenste Kleinod, und eben so sehr eine ungetrübte Wahrheitsliebe. Auf die leztre Anspruch zu machen, fühlt sich der Verfasser berechtigt; sie hat ihn durch die wenig lohnenden Irrgänge der Spekulation geführt; durch sie ist er niemals ein Anhänger jener Systeme gewesen und geworden, welche mit Ruf und Kunst den Geist der Menge für eine Zeitlang fesselten; durch sie lernte er die Verkehrtheit des Weges einsehen, welchen die philosophische Wissenschaft so oft betrat, ohne ein Andres, als Beschämung und Reue, zu gewinnen. Er entdeckte in allen dogmatischen Bestrebungen einen und denselben Fehler; und daſs ein System wohl gegen Andre seines Gleichen, nur nicht vor sich selbst bestehe: daſs daher jede dogmatische Philosophie, sobald man ihr den Spiegel der Konsequenz vorhält — gleich einem Sünder, der

durch eigne widersprechende Aussagen überwiesen wird — sich selbst des Todes schuldig bekennen müsse.

Aeussere literarische Vorfälle haben einst den Verfasser veranlaſst, die Richtigkeit dieser Ueberzeugung gegen ein damals beliebtes System zu zeigen *). Auf ähnliche Veranlassungen bezieht sich ein Theil der Aufsäze, welche in seinen vermischten Schriften gesammelt sind **). Diese aus Umständen hervorgegangene Polemik — wenn man nicht Alles polemisch nennen will, was sich von gewissen gangbaren Meynungen unterscheidet, — wird gegenwärtig überflüſsig; indem sie erstens nicht widerlegt worden ist — wie sie denn auch nicht widerlegt werden kann — und indem sie zweitens ein prophetisches

*) Siehe Schellings Lehre, oder das Ganze der Philosophie des absoluten Nichts, dargestellt von Friedrich Köppen, nebst drei Briefen verwandten Inhalts von Friedrich Heinrich Jakobi. Hamburg bei Perthes 1803.

**) Vermischte Schriften von Friedr. Köppen. Hamburg bei Perthes 1806.

Wort dadurch aussprach, daſs sie jene damals aufgekommene Lehre eine Philosophie des absoluten Nichts nannte. Die Prophezeiung ist buchstäblich erfüllt, seitdem die eignen Anhänger der Lehre zum Selbstgeständniſs gekommen sind, und das Nichts an die Spize ihrer Wissenschaft stellen *). Sobald aber eine Prophezeiung erfüllt wurde, schweigt billig das ungläubige Volk und der Prophet selber.

Zu denjenigen Männern, welche in mehreren Beziehungen übereinstimmend mit dem Verfasser denken, wiewohl sie in andern Beziehungen wieder abweichen, gehören die Herren Fries, Herbart, Bouterwek, Clodius und Jean Paul Friedrich Richter. Lezterer, den Deutschland nicht lediglich als einen excentrischen Dichter betrachten, sondern zugleich als einen encentrischen Philosophen verehren sollte, hat unter andern

*) Vergl. Oken's Lehrbuch der Naturphilosophie. Jena bei Frommann 1809. „Das Nichts ist mit dem Absoluten identisch" — „es existirt nichts als das Nichts" — „Gott ist das selbstbewuſste Nichts (S. 11. und 14.)

in seinem Aufsaz über den Gott im Leben und in der Geschichte dieselben Ueberzeugungen auf eigenthümliche Art entwickelt, welche gegenwärtiges Buch im achtzehnten und neunzehnten Abschnitt darstellt, deren Inhalt früher geschrieben wurde, ehe Richters Bruchstück vor dem Publikum erschien. Eine solche überraschende Einheit ist doppelt erfreulich in dem unerfreulichen Zeitalter der Gegenwart, welches viel verlor, mehr verlieren kann, und durch thörigte Schwäche sein eigner Todtengräber wird.

Sparsam nur und zerstreut sind in gegenwärtigem Werke einige Behauptungen älterer und neuerer Philosophen angeführt, um die darin aufgestellten wissenschaftlichen Säze zu erläutern; denn es war darum zu thun, den Blick unverwandt auf die Hauptsache zu richten, und ihn nicht durch historische Beziehungen zu zerstreuen. Ein andres Werk wäre noch zu schreiben, in welchem gezeigt würde: wie jene mannigfaltigen philosophischen Systeme von den Griechen bis auf unsre

Zeit immer Dasselbe wollten, immer Dasselbe verfehlten, weil dieses Wollen und Verfehlen im Schicksale der Wissenschaft liegt; — ein Werk, welches, aus eigner Anschauung der Vergangenheit geschöpft, nicht die Frucht weniger Jahre seyn kann. Der Gesichtspunkt aber für dasselbe, seine historische Einheit, oder, wenn man will, die Philosophie der Geschichte der Philosophie, sind in gegenwärtigem Werke gegeben.

Uebrigens denkt der Verfasser seine Schrift wider alle Anläufe, Unbild, Erbsünden und Frevel der literarischen Welt, mit folgendem Spruch des Dante zu versiegeln:

E s'io al ver son timido amico,

Temo di perder vita tra coloro,

Che questo tempo chiameranno antico.

Paradiso C. XVII.

Landshut, am 27sten Januar
1810.

F. Köppen.

I n h a l t.

Einleitung.

Von der Freyheit. §. 1. fg.

Von der Vernunft. §. 3.

Menschliche Individualität. §. 4.

Von der Bewegung. §. 5. fg.

Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntnifs. §. 8.

Sphäre der Begreiflichkeit und der Unbegreiflichkeit. §. 9. fg.

Organismus des gesammten Wissens. §. 11. fg.

Geschlecht der Wissenschaften. §. 16.

I. Mathematik und Logik. §. 17.

II. Geschichte. §. 18.

III. Metaphysik.

A. Theologie. §. 19.

B. Ethik. §. 20. fg.

C. Aesthetik. §. 22. fg.

IV. Physik.

A. Naturbeschreibung und mathematische Physik. §. 24.

B. Dynamische Physik. §. 25.

Schlufs.

Einleitung.

Seitdem die Menschen von dem Baume der Erkenntnifs gekostet haben, scheint ihnen eine gewisse Sehnsucht nach den Früchten desselben eigenthümlich zu seyn, ohne dafs sie im Stande sind, den schwerdttragenden Cherub zu überwinden, welcher zwischen ihnen und dem Gegenstande ihres Strebens seine Wohnung nahm. Sie sind ihrer paradiesischen Abkunft zu sehr eingedenk, um des lebendigen Stammes der Wissenschaft zu vergessen: aber die Arbeit und Mühe späterer Zeiten füllet das Leben und die Geschichte; der Gewinn und die Hofnung haben keinen ewigen Bund mit einander zu schliessen vermocht.

Wir beschreiben mit diesen wenigen Worten die Schicksale der menschlichen Philosophie. Kaum seiner selbst inne geworden, kaum der Thierheit entwachsen durch eine innere geheimnifsvolle Offenbarung, sucht der Menschengeist die Auslegung der in ihm erwachten Ahndungen überweltlicher Dinge; gleichsam eine unsichtbare Theorie des Sichtbaren; das überwirkliche Wesen und den Ursprung der wirklichen äusserlich erscheinenden Schöpfung. Ein Seher tritt auf, sein verklärtes Auge blickt weiter, als das trübere Auge der Menge, und seine Auslegungen werden zur Lehre, die man fleissig und gerne wiederholet, sich aneignet und mittheilt. Erweckt, doch zugleich unbefriedi-

get durch diese Lehre, verkündigt ein andrer Seher neue Auslegungen, ihnen huldigt eine grössere oder geringere Zahl der Zeitgenossen, die neue Lehre verdrängt die alte oder besteht neben ihr, bis auch dieser Veränderung eine zweite folgt und die Wandelbarkeit das Gesez des Zeitverlaufes wird. So entsteht die Philosophie eines Zeitalters, eines Volks; so entstehen die philosophischen Lehren der Zeitalter, der Völker.

Kurzsichtige, in Lehre und Wort Gebundene, haben oft gefabelt, vor ihnen sey das menschliche Geschlecht in Traum und Wahn befangen gewesen, nur Gespenster und nichtige Geburten der Täuschung hätten sich den verschlossenen Sinnen gezeigt; ihnen (den Lehrweisen) sey zuerst gelungen, vom Traume zu erwachen und das Licht der Sonne zu schauen; ihnen sey daher das Erweckungsgeschäft der Wähnenden und Träumenden allein anvertraut. Gutgemeinte Selbstverblendung entschuldigt den Glauben an diese Fabel, rechtfertigt ihn nicht; auch hat die stille Zeit richtend und vergebend den Ungrund solcher Behauptungen aufgedeckt. Keinem begeisterten Seher liefs sich die Wahrheit unbezeuget, er ward geleitet durch weissagende Ahndung; das Wort seiner Zunge konnte mannigfach irren, es konnte angefeindet und vergessen werden auf dem Schauplaz der Worte: aber darum gieng das lebendige Vorgesicht seiner Seele nicht unter, weder für ihn selbst, noch für andere. Keine Zeit und alle Zeit sind im Besize dessen, was ewig ist.

Doch nur vom wahrhaften Seher läfst sich dieses aussagen. Ein blosses scharfsinniges Spiel mit Meinungen und Worten, zur Gemüthsergözung

seiner selbst oder einer staunenden Menge angestellt, hat keinen Anspruch auf das Ewige, wenn es auch in griechischen Städten oder in manchen Instituten der Lehrweisheit einen zeitlichen Glanz gewann. Die natürliche Ordnung, wodurch das Wort eine Auslegung des Geistes ist, wird vermöge jenes Spiels umgekehrt; das Wort soll dann nicht allein den Geist beherrschen, sondern es soll in seinem leichten wandelbaren Hauch den Geist selber darstellen, welchem für sich keine Würde und kein Gewicht zukommt, da er einem Schattenkönige gleicht, der über feste Körper keine Gewalt auszuüben vermag. Wo deswegen Sophistik herrscht, darf mit Fug von der Unphilosophie eines Zeitalters gesprochen werden; denn es giebt alsdann keine feste Lehre, sondern nur ein willkührliches Behaupten und Verneinen; es giebt eine Kunst und äusserliche Geschicklichkeit des Gebrauches der Sprache, aber keine durch Tiefe und Gewalt lebendiger Ueberzeugung geadelte Kraft der Rede.

Was wollen wir aus dem Gesagten folgern? dafs die Wahrheit, als Seele jeglicher philosophischen Lehre, nicht abhängig sey von irgend einer Philosophie des Zeitalters, das heifst, von der besondern Auslegung in Worten, mit welcher sich eine bestimmte Zeit begnügt; sondern dafs vielmehr der Mensch den ungeschriebenen und von der Auslegung unabhängigen Text aller Lehrweisheit im Busen trage, und nach ihm der Kommentare Mängel und Fehlgriffe ändern und berichtigen müsse. Jeder, dem ein hellsehendes Auge und ein deutliches Redeorgan verliehen ward, besizt das unveräufserliche Recht der Erstgeburt, um über die Familie der Lehrmeinungen zu herrschen. Für die gebrech-

lichen Sprösslinge der Menschheit aber, für die Blinden und Stummen, giebt es überall keine Philosophie.

Eine andere Folgerung ist vielleicht bedeutender. Es kann nämlich die ewige Wahrheit, eben ihrer Unzeitlichkeit wegen, zu keiner Zeit, weder in der Jugend, noch im Alter der Menschheit vollkommen greiflich und sichtbar sich darstellen auf Erden. Gleichwie der ewige Weltgeist allenthalben wirket, und doch an keinem Orte sein heiliges Wesen sinnlich erkannt wird: so waltet auch die Wahrheit über dem mannigfaltigen Gebilde der Meinung, und wenn der Forschende wähnet, sie in seinen Gesichtskreis herabgezogen zu haben, so ruhet sein Blick auf irgend einer sichtbaren Gestalt; aber das unsichtbare Wesen der Wahrheit ist entflohen. Sie wohnet in keinem Tempel von Menschenhänden gemacht; die Tempel sind an Schönheit und Kunst verschieden, die Gemüther der Opfernden auch; aber das Ewige erscheinet in keiner Halle, auf keinem Altar.

Wenn daher in irgend einem Zeitalter grosse Bestrebungen den Willen der Menschheit entflammen, wenn für Erkenntniss, Tugend und Schönheit herrliche Spuren dieses Willens der Nachwelt überliefert wurden, wenn der Spätergeborne staunend und bewundernd zurückblickt in jene vergangenen Tage, die solche Schöpfung zum Werden riefen: so erhebe er durch diesen Rückblick seine Kraft, erwärme sich an dieser Flamme der Vorwelt, ohne deswegen jedes leibliche Produkt dieses Zeitalters als ein Idol abgöttisch zu verehren. Niemand wird zum Helden, der blos der Staubwolke eines Helden nacheilt; niemand erhält die Weihe der Er-

kenntniss durch eine um sein Haupt gewundene mystische Binde; dem Staube ist der Held schon entschwunden, und die Binde gewährt demjenigen nichts, der sie nicht selber zu weihen weiss. So kann auch kein Zeitalter das andere heiligen und einweihen; weil dasjenige, welches ihm seine eigne Heiligung und Weihe gab, ausser allen Schranken der Zeit, des Anfangs und des Endes einer bestimmten Periode liegt. Ein grosses Zeitalter ruft jedem späteren: „Gehe hin und thue desgleichen"; was aber das Gleiche sey, muss dem späten wie dem früheren eine innere Eingebung enthüllen.

Jegliches Ermahnen zur Wiedergeburt dessen, was einst gewesen ist, in Religion, Wissenschaft und Kunst, kann deswegen keine Wirkung hervorbringen, sobald der innere Geist eines Volkes und Zeitalters die Wiedergeburt nicht begünstigt. Im entgegengesezten Fall beweist er sich auch ohne Ermahnung freithätig wirksam. Streng aufgefaſst ist jenes Ermahnen sogar ohne alle Bedeutung, weil kein Zeitalter und kein Volk zum zweitenmale wiederkehrt, das Wegweisen von der Gegenwart aber zugleich ein Entfremden seiner selbst ist, und höchstens zu einem blos müſsigen Spiele der Phantasie den Stoff verleiht. Was will daher eine Lobpreisung der Mythologie, der Lehrweisheit, der Kunstwerke eines bestimmten Volks; oder das unbestimmte Rühmen einer gewissen Periode der Entwickelung der Menschheit? Wohnen wir über lauter Gräbern, so können wir die Entschlafenen nicht wecken; alles Leben ruht in unserer eigenen Brust; und die elegische Betrachtung und Sehnsucht entlockt uns vielleicht eine Thräne über die Vergänglichkeit menschlicher Geschlechter: den Glauben an das Unvergängliche gewinnen wir nur durch eige-

nen Muth. Nachahmend und Unterricht empfangend können wir uns der Einwirkung vergangener Zeiten im Spiegel der Geschichte hingeben, aber die Nachahmung und der Unterricht sind nie das Höchste; welches überhaupt nirgends auf der Erde, weder ethnographisch, noch chorographisch mit stehenden Schriftzeichen ausgeprägt worden ist. Herrliche Griechen, in euch war Fülle der Seele und mit Weisheit gezähmte sinnliche Kraft der Darstellung; auch ihr, Völker des Orients, waret voll eines dem Ueberschwenglichen hingegebenen Geistes; wir freuen uns Eurer Weisheit und Eurer Kunst; — die Formen und der Ausdruck werden bei uns anders seyn, gleichwie unsre Sprache verschieden ist: aber die Quelle der Ahndung und Begeisterung ist dieselbe, so lange wir noch unter demselben Himmel mit seinen ewigen Sternen wohnen und athmen.

Es ist falsch, wenn man meint, die Ueberzeugung und das Handeln eines Volks richte sich nach einer herrschenden Philosophie. So unverkennbar die Wirkungen der Leztern seyn mögen, dafs z. B. durch flache räsonnirende philosophische Lehre auch die Gesinnung der Völker allmählig verflacht wird: so geht doch eigentlich die Philosophie aus dem Charakter des Zeitalters hervor, und ist Wirkung, nicht Ursache desselben. Gleichwie im einzelnen Menschen das Leben vorangeht und die Philosophie folgt, dann aber aus beiden eine Doppeleinheit sich bildet, so auch bei ganzen Völkern. Nicht mit Unrecht werden von den Geschichtschreibern die äussern und innern politischen Verhältnisse, die Sitten, Gebräuche und die ganze Lebensart des Volkes erwogen, in welchem irgend

eine bestimmte Lehre sich mit überwiegender Allgemeinheit verbreitete. Ob gleich nie gesagt werden kann, dafs eine Lehre blos aus den Umständen hervorgehe: so scheinen doch diese ihr den Eingang bei den menschlichen Gemüthern vorzubereiten; und wo das Leben eines Volkes verändert wird, verändert sich früher oder später auch die philosophische Lehre.

Ein allmähliger Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnen, von dem Schlimmeren zum Besseren, kann in der Menschengeschichte nicht nachgewiesen werden. Man wähle beliebig den Gesichtspunkt, man messe den Zeitverlauf nach Kultur überhaupt, nach moralischer Gesinnung, oder nach äufserem Verbande der Staaten: stets treten grofse Erscheinungen hervor, denen aber die Dauer fehlt, da sie, oft ohne eine bedeutende Spur zu hinterlassen, ihren Untergang finden. Einer Periode der Kultur folgt Barbarei, einer Entwicklung von Tugenden folgt die Verworfenheit des Lasters, einer friedlichen, die Rechte schüzenden Verfassung folgt Gewalt und Zwietracht. Die Geschichte der eigentlichen Wissenschaft sollte anders seyn; denn was in ihr ein Eigenthum der Erkenntniss geworden ist, geht den Pflegern derselben nicht verloren; aus richtig gefundenen Elementen können sich neue Folgerungen, aber keine den früheren widersprechende entwickeln; die ruhige Wissenschaft ist allem Treiben und Drängen der Welt entrückt; ein wahrhafter Optimismus ist nur in ihr, oder überall nicht möglich. So verhält es sich auch wirklich in der Mathematik und in allen aus der Erfahrung stammenden Kenntnissen; die mathematischen Geseze werden immer deutlicher ent-

wickelt und angewandt, und die Masse von Erfahrungskenntnissen, von Entdeckungen, vermehrt sich mit der Zahl der Menschengeschlechter, welche sich ihnen widmen.

Wie ganz anders dagegen sind die Schicksale der Philosophie als Wissenschaft! In ihr entdeckt sich ein Fortschreiten und ein Rückschreiten, wie in den Schicksalen des menschlichen Geschlechtes; man mag den Maasstab wählen wie man will, man mag dem einen, oder dem andern philosophischen Lehrgebäude zugethan seyn. Die Beurtheilung des Fortschreitens und Rückschreitens kann verschieden ausfallen, der Eine kann das zur Verbesserung zählen, was der Andere zur Verschlimmerung zählt: aber den Wechsel in der Zeit verkündet die Zeit unwiderlegbar. Ob der Wechsel für die Zukunft nothwendig bleibe, kann streitig erscheinen, in der Vergangenheit bewährt er sich durch sein Daseyn.

Es ist das grofse Wunder der Geschichte, wie bei allen Verirrungen des Zeitgeistes, bei aller Versunkenheit des Wandels und der Lehre, doch nicht unter den Menschen jede Spur verloren gegangen, um Kunde eines Besseren zu geben, und die Erneurung für eine Zukunft vorzubereiten. Dieses Wunder sucht man vergebens aus Umständen zu erklären, es wird bewirkt durch Kräfte, welche in die Umstände eingreifen, nicht aus ihnen hervorgehen; durch jenes unsichtbare Schicksal, welches über den sichtbaren Erscheinungen schwebt. Und so gleichet der Gang der Ereignisse des Lebens und der philosophischen Wissenschaft einem steten Hin- und Herwanken zwischen Vollendung und Unvollkommenheit; ohne je dem Schönsten

und Besten, ohne aber auch dem Verwerflichsten und Schlimmsten Dauer zu verleihen.

Man spricht mit Recht von einer Orientation in der Philosophie, d. h. von einer Zurückführung auf das Ewige, wenn die zeitliche Verirrung übermächtig zu werden droht. Sie war schon öfter nothwendig; und Verirrung wie Zurückführung sind im Wesen der Philosophie gegründet. Welches ist nun dieses Wesen, und wodurch wird dem Philosophen das Schicksal seiner eigenen Wissenschaft erklärlich? Welchen Weg hat er einzuschlagen, um sich vor Irrthum zu hüten und einer Orientation im Reiche der Wahrheit gewifs zu seyn?

Unter den Deutschen wollte Kant durch Kritik den festen Weg der Wissenschaft für die Philosophie ausmitteln. Mit welchem Scharfsinn, welcher Kenntniss, welcher logisch mathematischen Kraft er dieses gethan, darüber mufs ihm jede gerechte Nachwelt Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Alle Kritik ist ein Werk des reflektirenden Verstandes, dessen Stoff nicht durch ihn selber hervorgebracht, sondern dem Analysirenden aus einer andern Sphäre mitgetheilt wird. Auch diese Sphäre war dem Königsberger Weltweisen nicht fremd, da er mit fester Anhänglichkeit die Ueberzeugungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als die ewigen Grundsäulen aller philosophischen Lehre bezeichnete. Es mag vorläufig dahin gestellt bleiben, ob ihm nicht bei seinem kritisch systematisch zergliedernden Bemühen allmählig diese Gegenstände aus dem Gesichte schwanden; ob er nicht, dieses Verschwindens inne werdend, auf einem andern, vor seinem logisch systematischen Zusammen-

hange nicht zu rechtfertigenden Wege, dieselben wieder in seine Lehre einzuführen trachtete; immer jedoch bleibt ihm das Verdienst, in einer unkritischen eklektischen Zeit und gegen die gefährlichen Waffen eines durchgängigen Zweifelns, kritische Sichtung begonnen und durchgeführt zu haben, da diese es allerdings ist, vermittelst welcher, vom Seherblick auf das Unvergängliche geleitet, eine Orientation in der Philosophie zu Stande kommt. Die Wahrheit seiner kritischen Resultate kann sich dem kritischen Auge bewähren, der Fehlgriff seines systematischen Gebäudes kann vielleicht gröſstentheils der Beschaffenheit der Sache selbst zur Last fallen.

Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung der Kantischen Lehre im Verhältnisse zu den jüngeren aus ihr hervorgegangenen Philosophemen ausführlich zu entwickeln. Das ganze philosophische Publikum weiſs, wie mit Kant das Zeitalter der neueren deutschen Philosophie beginnt; und daſs selbst manche der neuesten Lehren, so schneidend sie sich auch von dem Kriticismus unterscheiden und lossagen, im Grunde nur Kinder des philosophischen Umschwunges sind, welchen Kant in unserm Vaterlande erweckte. Zur allgemeinen Würdigung desselben mögen folgende Winke leitend seyn.

Der deutsche Volkscharakter liebt kritische Betrachtungen und Systeme. Einzelne Ansichten und Darstellungen auſser systematischem Zusammenhange dürfen sich, wenn sie gehaltvoll sind, allerdings Aufmerksamkeit und Achtung versprechen: aber das Herz der wissenschaftlich gebildeten Welt ist nur durch ein System zu erobern.

Aus der Systemliebe folgt schon die kritische, und umgekehrt, wenn überhaupt System das sichtende Werkzeug und Kritik die Sichtung selber genannt werden kann. Beide Neigungen vereinigen sich mit der gründlichen Gelehrsamkeit, welche den Deutschen zugeschrieben werden darf, wodurch sie verhältnifsweise weniger glänzen, als erleuchten, weniger schnellen Beifall gewinnen, als dauernde Achtung erzwingen. Sogar die bessere Epoche der deutschen Poesie begann unter kritischen und gelehrten Streitigkeiten, welche doch im Allgemeinen nicht die Wiege der Kunst sind, und häufig zum Wachsthum der Leztern in umgekehrtem Verhältnisse stehen.

Kants kritischer und systematischer Geist ergrif deswegen mit grofser Kraft das empfängliche Gemüth der Nation, sobald man durch anhaltendes Studium den verborgenen Werth der Vernunftkritik kennen gelernt hatte. Selbst der Vorwurf von Dunkelheit und Unverständlichkeit schadete nicht in den Augen der Verehrer, ja dieser Vorwurf gereichte beinahe zur Empfehlung, da man nicht ohne Mühseligkeit und Anstrengung den Weg zum Heiligthum der Weisheit zurückgelegt haben wollte, und zugleich bereitwillig war, sich durch Ebnung des Weges Verdienste zu erwerben. Späterhin ist über diesen Verdiensten Kants Verdienst sehr in den Hintergrund gestellt worden; man hat das ganze kritisch transcendentale Gerüst als unbrauchbar betrachtet, und mit andern Materialien, vor deren Gebrauch sich Kant gehütet hatte, muthig den Bau der philosophischen Wissenschaft begonnen. Die Muthigen unterwerfen sich keiner Censur; sie haben deswegen eine

kritische Beleuchtung ihrer Gebäude geringe geachtet, und zugleich, wie ihre Kranzreden beweisen, von Herzen gehafst.

Einem grossen Theile der Zeitgenossen ist demnach der kritische Geist fremd geworden, und mit dieser Fremdwerdung zugleich der reflektirende Verstand: aber das Systematisiren, oder vielmehr das Systemschaffen blieb ihrer tiefsten Neigung dauernd eingepflanzt. Ohne lästigen Zwang dieser Neigung gehorchend, errichteten sie Systeme über Systeme, deren Zahl stets zunehmen mufs, je unkritischer man bei dem Baue verfährt, je weniger man die Beschaffenheit der Materialien und die Festigkeit des Baues in Anschlag bringt, je mehr man sich der Leidenschaft des blofsen thätigen Aufführens hingiebt. Der gröfste Gewinn solcher leidenschaftlichen Thätigkeit besteht in der Ausbildung jenes kühnen Muthes, der vor keinen Bedenklichkeiten und philosophischen Widersprüchen erschrickt; in der Uebung jener sophistischen Gewandtheit, womit innere Fehler des Baues verdeckt, oder durch schnelle Aenderung dem Beobachter entzogen werden, der dann eine wiederholte Aufmerksamkeit braucht, um den neuen Fehler zu finden, und am Ende keinen Gewinn davon trägt, indem während seiner Beobachtung schon wieder eine Aenderung geschehen. Es erwächst aber daraus für die Philosophie der unausbleibliche Nachtheil, dafs ein ernsthaftes Fragen nach Wahrheit ausser Gebrauch kommt, dafs im Verhältnifs zu den Sophisten der Vorzeit bei den Neueren nur eine neue Kunst sich entwickelt, nämlich die Mimik der Wahrheitsforschung in schulgerechtem, systematischem Gewande. Ohne diese Mimik wäre vor dem

deutschen Volke aus angeführten Ursachen jede Kühnheit und jegliches Geschick ohne Wirkung gewesen.

Dennoch konnte nimmer solche täuschende Kunst, wegen ihrer innren Schwäche, Gewalt über die Deutschen gewinnen, wenn sie nicht von dem Zeitgeist und einer gewissen Verbildung unterstüzt wurde. Dieser Zeitgeist hatte das Erhabenste und Heiligste seiner Begriffsweisheit untergeordnet; weichend von den Sitten und dem Glauben der Vorfahren, vergötterte er *sich selbst in seiner* Leerheit und Nichtigkeit, und vermeinte durch Reform des Bestehenden die wahre Erleuchtung und das Heil der Menschheit einzig zu befördern. Wo G e s i n n u n g e n untergehen, da wankt die eigentliche Stüze des Lebens; G r u n d s ä z e sind dagegen ein armseliger Behelf, ihnen fehlt die Kraft, um Gesinnungen zu leiten oder sie hervorzurufen. So ward der Zeitgeist reich an oberflächlicher Kenntniſs der Dinge, an zierlichen Reden über das allgemeine Wohl, ohne daſs die Willensfestigkeit und der Bestand des Charakters den zierlichen Reden entsprochen hätten. Und doch träumte dieser Zeitgeist, den die Geschichte als einen Ungewaltigen bezeichnen wird und schon bezeichnet, von nichts, als vom stufenweisen Fortschreiten des menschlichen Geschlechts, von einem Hervorragen über die Vergangenheit, von einer Morgenröthe der schönsten Zukunft, von einer Kulturhöhe, die selbst dem gesundesten Kopfe Schwindel verursachen müsse. Ihm begegnete jene kühne, gewandte sophistische Philosophie, mit dem systematischen Scheine der Alleserfindung und Allesbeherrschung, mit dem unbedingtesten Anspruch auf Einsicht und Wahrheit — und beide schlossen schnell den Bund der Ver-

einigung. Es bedurfte nicht eigentlich einer neuen Verbindung, beide waren ursprünglich Eins gewesen, beide erkannten nur gegenseitig ihr eignes Fleisch und Gebein.

Als natürliche Fortschreitung und Entwickelung des Zeitgeistes und der Philosophie ward Neuheit das Losungswort des Tages. Man bedurfte nicht mehr des Fundes einer früheren Bildung, deren ganzer Gehalt dadurch erschöpft war, daſs sie dem neuen Zeitalter Daseyn gab; man konnte nun ohne Scheu und Besorgniſs die Spuren der Vergangenheit untergehen lassen und vertilgen. War doch die Menschheit zu einer Höhe gestiegen, daſs ihre vergangene Geschichte nichts aussagen konnte über die kommende Zeit; war doch die Weisheit so geläutert hervorgegangen, daſs ihr alle früheren Aussagen nur als Schulübungen erschienen! Wozu das Alte, wenn das Neue so durchaus befriedigt? Die Neuheit blieb so wahr, daſs dem Alten alle Wahrheit geraubt ward. Darum ein unmäſsiges Trachten in den Schulen nach auffallend neuen Behauptungen, darum die Ausgelassenheit der Neuheitsjünger, wenn ein dem Alten Gewogner dem Neuen keinen Beifall gewährte, und ihre übermässigeVerachtung solcher Denkart; darum dieLeichtigkeit, womit manche Behauptung aufgegeben wurde, und der sich immer kürzer wiederholende Kreislauf, daſs endlich im Verlaufe weniger Jahre und Monde eine philosophische Lehre schon am Alter erkranken konnte. — Man halte nicht ein Uebermaas von Genialität und schaffender Kraft für die Quelle solcher Erscheinungen. Das bloſs verständige Auffassen und Raisonniren verwirft am unbedingtesten jedes ihm nicht ganz Zusagende; der

größte Hochmuth wohnet bei der Leere, der hartnäckigste Eigensinn bei der Schwäche. Bloße Ausbildung dialektischer Kunst und Gewandtheit beurtheilt und verspottet jegliches, und hält dieses Thun für den Geist der Wahrheit; unbefangene Achtung, gerechte Würdigung, ernste Liebe, sind dieser Ausbildung fremd.

Dem vollen Maaße der Thorheit und Sophistik muß eine Stunde des Gerichts schlagen. Auch in Deutschland folgte schon bei einem Theile der philosophirenden Individuen auf jene Freude am Neuen ein Gefühl der Leere und der Nichtbefriedigung. Aber ausser der geringeren Anzahl von Männern, die weder durch Altes, noch Neues aus der Fassung zu bringen sind, indem sie das Ewige festhalten und für die Zeit kenntlich zu machen streben; gelingt es nicht sogleich denen in Verkehrtheit Befangenen und die Leere Fühlenden, das Rechte zu ergreifen: sondern sie haben noch eine Periode der Läuterung zu bestehen, und sind während derselben in einem Kampfe mit sich selbst begriffen. Was muß geschehen, wenn zu der Fertigkeit einer gewichtlosen, systematischen Weberei sich das Gefühl inwendiger Nichtigkeit gesellt? Von jener kann man nicht lassen, und dieses weiß man nicht zu deuten. Da ergiebt sich die Philosophie entweder einer blinden Naturgewalt, einer Erforschung derjenigen Kräfte, welche in der sinnlichen Welt des Entstehens und Vergehens das Universum beherrschen; es werden Theorien geboren, wodurch die Zeugung der Dinge aus dem Chaos enthüllt werden soll; man hält diese Weisheit so fest gegründet, als die Pole des Weltalls, erhebt das Sichtbare über das Unsichtbare: oder

die Philosophen werden zu Phantasten, vergnügen sich an beliebigen Träumen, wallen mit erhiztem buntfarbigen Gemüth zu den Pforten des Alterthums, nicht um die hellen Gestalten in dessen heiligem Dunkel zu ergreifen, sondern um in dem Dunkel derselben mit halbverschlossenen Augen behaglich zu schwärmen; mystisch allegorisirend, mythologisch andächtig, gottlos fromm: oder endlich — welches das Beste und Beliebteste scheint — man ergiebt sich diesem doppelten Thun; schwärmt in den Tiefen der Naturkräfte, und erhebt die Naturkraft ins luftige Gebiet der Schwärmerei; damit Keiner leer ausgehe, dem die Geburt Thorheit genug gegeben, nichts Vernünftiges zu erkennen, und Verstand genug, um mit Methode zu rasen.

Dahin ist das Zeitalter gekommen, das sind die ersten Früchte seiner Besinnung. Die grossen Ereignisse der Tage haben unstreitig die Besinnung beschleunigt, die Früchte sind durch kein Ereignifs zu verbessern. Es erfodert eine innige, in sich selbst befestigte ruhige Kraft, um bei dem Zusammenstürzen dessen, was die Vorzeit heiligte, was Gewohnheit und Sitte mit der Neigung eines jeglichen verbrüderte, Fassung zu gewinnen; es bedarf des ganzen Gewichts übersinnlicher Motive und der Erhabenheit des Charakters über die äussere Welt, um den tiefen Schmerz eines harten Schicksals zu dulden, und sich selbst getreu zu bleiben; es ist die gröfste Foderung an den Menschengeist, seinen ewigen Sternen zu vertrauen, wenn dichte Nacht dieselben umhüllt, und selbst die Hofnung von ihm weicht, sie je wieder im irdischen Spiegel seines Auges zu erblicken. Trift solches Schicksal ein durch nichtige Systemweisheit und

An-

Anmaſsung verkommenes Geschlecht: so unterwirft sich dasselbe entweder blind der physischen Kraft, seine Würde und den Adel des Unglücks verläugnend; oder es entrückt sich der Wirklichkeit durch phantastischen Traum, um der Besinnung zu entfliehen, welche nur Leere und Nichtigkeit zeigt.

Vergebens wird von irgend einer Ermahnung oder Doktrin die Heilung des Uebels erwartet. Alle Lehre in Schrift und Wort ist nur eine Auslegung des lebendigen Geistes der Wahrheit, und kann sonach nur von demjenigen gefaſst werden, der ihn besizt; die Lehrweisheit ohne denselben ist dagegen gerade des Uebels Ursach und Wachsthum. Auch widerstreitet es dem Gange menschlicher Ereignisse, daſs sich ein verkehrter Zeitgeist mit einemmale umwandle und den richtigen Mittelpunkt seines Glaubens und Wirkens finde. Nur allmählig sinkt die Macht der Gewohnheit, welche sowohl den verkehrten Bestrebungen, als einer richtigen Würdigung der Dinge periodische Dauer verschafft. Eben jene Meinung, als könne geholfen werden durch veränderte Systeme, als brauche man nur die Kleider zu tauschen, um den bösen Dämon zu bannen; stammet aus der falschen Anmaſsung von Lehrweisheit, welche mit ihrem Aberglauben den Glauben an das Ewige vertilgt, und eben deswegen untergehen soll.

Durch alles bisher Gesagte muſs das Vertrauen eines Schriftstellers zu sich selbst äuſserst gemäſsigt werden, indem er schreibend und lehrend sich dem Publikum darstellt. Er kann nicht schwärmen von groſsen Wirkungen, welche durch seine Schrift hervorgebracht werden könnten, da dieses von vorbe-

reitenden Umständen abhängt, welche nicht in seiner Gewalt stehen. Er kann nicht meinen, durch irgend eine Lehre, sie sey von welcher Art sie wolle, eine Verkehrtheit des Zeitalters zu heben; er mufs sich eingestehen, jegliche Klarheit, Ruhe und Besonnenheit sey unwirksam, so lange noch jene Verkehrtheit in den Gemüthern herrscht, und sobald diese aufhört, bedürfe es keiner Mühe mehr, die Natur derselben zu beleuchten. Allein der Schriftsteller befindet sich hier in keinem andern Falle, als jeder Einzelne, der durch sein Leben und Wirken irgend etwas auszurichten wünscht. Vom Erfolge weifs niemand etwas vorauszusagen, alle Demosthenische Kraft ist für die entarteten Athener verloren: aber der Redner mufste doch auftreten, und versuchen, ob nicht ein besserer Geist unter den Gesunkenen zu erwecken sey. Eines Unternehmens Werth und innerliche Bedeutung sind unabhängig von den äufseren sichtbaren Wirkungen desselben.

Wenn demnach in gegenwärtiger Schrift das Wesen der Philosophie kenntlich gemacht werden soll, und dieses nicht anders, als in Lehre und Wort geschehen kann: so läfst sich im Voraus vermuthen, wie wenig dieses auf den Zeitgeist, der von uns beschrieben worden ist, schnelle Wirkung äufsern möge. Das Beispiel derjenigen trefflichen Männer steht vor uns, welche mit Würde und Kraft die Gebrechen der deutschen Philosophie schilderten, und deren Werke eben so häufig nicht gelesen, als unrecht ausgelegt worden sind. Ihnen sich anschliessend, kann es nur ruhmvoll seyn, gleiches Schicksal mit ihnen zu theilen. Folgende Erwartungen und Ueberzeugungen aber scheinen aus dem Bedürfnifs

der Wahrheit und dem ewigen Schicksale der Wissenschaft hinlänglich gerechtfertiget.

Es muſs früher oder später eine Wiedergeburt in der Philosophie eintreten, wodurch sie sich aus der Schmach erhebt, welche ihr durch ungeweihte Pfleger und Verehrer zugefügt wurde. Alles nämlich ist zur philosophischen Schmach zu zählen, was durch sophistische Kunst einen äuſsern Glanz gewinnt, in sich selber aber keinen Gehalt besizt. So gewiſs nun die Ahndung einer höchsten Wahrheit und die unsichtbare Kraft der Ueberzeugung nie aus den Gemüthern der Menschheit weichen kann, so gewiſs wird einst von ihnen der leere Schall und die Anmaſsung nichtiger Lehre überwunden. Dieses Siegsevangelium zu verkünden, ist die Pflicht derjenigen, denen es verliehen ward, das innere Wesen der Sophistik zu enthüllen und nicht in der künstlichen Weberey von Lehrgebäuden sich zu verstricken. Mit ihnen ist ein ruhiger Geist, der, erhaben über das tiefere Gewühl der Menge, die Erhabenen anspricht, welche nie zur Menge gehören. Ein Volk wird sich nur alsdann in philosophischer Leerheit dauernd erhalten, wenn seine Kräfte sonst äuſserlich angeregt sind und eine fröhliche glänzende Wirksamkeit die Besinnung gefangen hält; nicht aber, wenn es, wie das deutsche, von den Trümmern äuſsrer Freude und äuſsern Glanzes zur innern Beschauung, Stärkung und Philosophie seine Zuflucht nehmen muſs. Die Sage behauptet, es senke sich zu Zeiten ein verderbender Feenring auf die Fluren und verdorre das Gewächs, nach Jahren aber steige die Saat desto fröhlicher empor; so wird auch aus dem Feenringe der Gegenwart einst das Gedeihen der Wissenschaft

und Kunst dem leidenden Vaterlande wieder aufblühn.

Was wir über die Beschaffenheit der nothwendigen Wiedergeburt der Philosophie voraussagen können, ist Folgendes. Aufhören mufs zuvörderst die irrige Voraussetzung, als werde je die vollständige Systematik der philosophischen Wissenschaft gelingen, wodurch Alles Wahre aus Einem Grunde logisch schulgerecht für den Verstand erweislich hergeleitet werden könnte. Die Länge der Zeit, in welcher seit Erfindung der Logik dieser Irrthum geherrscht, darf ihn nicht heiligen und hat ihn nicht geheiliget; vielmehr läfst sich dieser Irrthum als Vorhof aller Unheiligkeit in der Philosophie betrachten. Alle doktrinale Geschäftigkeit und Kunst, welche auf die Entdeckung eines alleinig gültigen Systemes in der Philosophie ausgeht, wird dadurch völlig überflüssig; niemand kann wähnen, die Philosophie ihrer systematischen Vollendung näher gebracht zu haben, weil man diese Vollendung überhaupt als unmöglich anerkennt; ja es mufs sich zeigen, dergleichen Näherbringen enthalte überhaupt einen Widerspruch, da die wahre systematische Wissenschaftlichkeit von dem ersten Stifter und Erfinder der Wissenschaft begründet werden mufs, wie solches in der Logik und Mathematik geschah; ein blofses Herumtappen und Annähern dagegen nie das gesuchte Ziel erreichen kann. Der Brand und Untergang bisheriger zeitlicher Systeme wird die Opferflamme seyn, wodurch sich die Wiedergeburt der Philosophie heiliget.

Es wird ferner nicht, wie bisher, von einer Neuheit der philosophischen Lehre gesprochen wer-

den können; denn alle Neuheit ist eine blofs relative, die auf dem Gebiete der Lehrweisheit Statt findet, in welchem ein ewiger Kreislauf wiederkehret. Nicht mit Unrecht haben deswegen manche Systeme der neuesten Zeit sich auf frühere Philosopheme berufen, weil nach dem Beginn wissenschaftlicher Behandlung in der Philosophie sehr bald jener Kreislauf vollendet worden ist; so dafs nur ein Gewesenes und Veraltetes wiederkehren, nicht aber ein absolut Neues hervorgehen kann. Die Begierde nach Neuheit, welche aufserdem eines ernsten Forschers unwürdig ist, soll durch die Erkenntnifs aufhören, dafs es nichts nüze, sich in dem längst geschlofsnen Zirkel der Lehrformen herumzudrehen. Der ewige Geist aller Philosophie, welcher eben seiner Ewigkeit wegen nicht alt oder neu genannt werden kann, mufs sich selbstständig offenbaren und das Gemüth der Geweihten stärken und erheben.

Auch der unwürdige Zank unter den Philosophen wird aufhören, der in seiner leidenschaftlichen Härte gewifs nicht himmlischer, sondern irdischer Abkunft ist. Gleichwie jeder Krieg eine Strafe des Hochmuths der irdisch Glücklichen genannt werden kann, so war auch die Befehdung der Philosophen ein Gegengewicht und eine Besserungsanstalt für den Wahn Einiger von der Menge Begünstigten; und erweckte frisches Leben, wenn die epidemische Seuche eines Dogmatismus alles zu ergreifen drohte. Als solches Gegengewicht lag der Streit im ewigen Schicksale der Philosophie; aber der gute Geist der Wahrheit mufste sich seiner schämen und des Erdgeistes dämonische Gewalt beklagen, dafs ein Ge-

schlecht der Philosophen so unbedingt seinem Willen Folge leistete.

Wenn es keine systematische Begründung und keinen logischen Beweis der höchsten philosophischen Wahrheit giebt, so mufs eine Ueberzeugung andrer Art der Grund aller menschlichen Gewifsheit seyn, und es ist das Geschäft des Philosophen, den Inhalt dieser Ueberzeugung darzulegen. Es entwickelt sich dadurch eine philosophische Lehre, verschieden von den zeitlich-bestehenden Lehrgebäuden; weil sie keinen Anspruch macht auf jene durchgängige systematische Verkettung aller ihrer Glieder; weil sie vielmehr die Möglichkeit solcher Verkettung leugnet und allenthalben das Ende der systematischen Bestrebungen aufzeigt. Ist gleich dadurch kein neues philosophisches Gebiet erobert, so ist doch der Gewinn alter und unwandelbarer Ueberzeugungen gesichert; man erhält einen negativen Nuzen, indem die Menge fruchtloser Spekulationen in ihrer Nichtigkeit sich zeigt; aber zugleich ist es auch ein positiver Erwerb, die ewigen Grundsäulen der Wahrheit zu ergreifen, an denen sich jedes philosophische Nachdenken orientirt, und welche durch keine Spekulation erschüttert zu werden vermögen.

Aufser der Angabe der Fundamental-Ueberzeugungen aller ächten Philosophie mufs das Verhältnifs kenntlich gemacht werden, in welchem sie zur logischen Begriffsordnung stehen. Jegliche Gliederung einer Wissenschaft geschieht durch ein Festhalten und durch ein folgerechtes Verknüpfen im Begriffe. Dieses darf nicht aufhören, wenn gleich anerkannt werden mufs, dafs es nie sein höchstes

Ziel, die vollkommene systematische Einheit, erreiche. Alle philosophischen Wissenschaften werden dadurch, in ihrer Besonderheit, einen eigenthümlichen Charakter gewinnen, der bei jeglichem Fortschritt und jeglicher Ausbildung derselben unverändert bleibt. Vielleicht beruht dieser eigenthümliche Charakter auf dem besondern Maase von Unvollkommenheit der begreiflichen Einsicht und verständigen Behandlung. Vielleicht unterscheiden sich die Wissenschaften eben so sehr durch dasjenige, was ihrem systematischen Wissen entflieht, als durch dasjenige, was in ihnen zur systematischen Evidenz gebracht wird.

Solche Beschaffenheit der Philosophie und ihrer einzelnen Zweige nach den allgemeinsten Umrissen zu entwickeln und dadurch eine Wiedergeburt dieser Wissenschaft, deren zeitliches Erscheinen dem Schicksal anheimfällt, vorzubereiten, ist der Zweck gegenwärtiger Schrift. Unter gewissen Hauptabschnitten sind die wesentlichen Untersuchungen zusammengestellt, und wenn keine fortschreitende beweisende mathematische Methode gewählt worden ist, so wird sich der Grund dieser Nichtwahl aus der Sache selbst ergeben. Wer die Unmöglichkeit eines vollständigen Systems in der Philosophie behauptet, kann selber nicht systematisch beweisend diese Aussage beweisen, aber er kann wohl die Richtigkeit derselben durch Entwickelung und Aufhellung des Wesens der Philosophie nach allgemeinen Gesichtspunkten kenntlich machen.

Wenn einer der Alten sprach: die Götter hätten für sich das Glück genommen, den Menschen

aber die Tugend gelassen: so scheint uns, sie liessen damit den Sterblichen viel; und wenn die Götter gleichfalls dem Philosophen ein systematisches Glück rauben, ihm aber die Wahrheit lassen: so ließen sie ihm das Beste, und er darf ihnen danken für das ihm gebliebene Gut.

Von der Freyheit.

§. 1.

Unter Freyheit verstehen wir eine durch sich selbst bestimmte, durch sich selbst anfangende, von Verhältnissen unabhängige Wirksamkeit. Als solche ist die Freyheit erste Ursache, Grund alles Daseyns, eigentliches Wesen.

Die Philosophie, welche nach dem Grunde und Wesen der Dinge und des Wissens forscht, muſs ihre Untersuchungen allemal mit demjenigen beginnen und vollenden, was so eben mit dem Worte Freyheit bezeichnet worden ist.

Sollte man den Erweis fodern, warum nur auf die angezeigte Weise in der Philosophie begonnen werden könne, so darf diese Foderung vorläufig unbeantwortet bleiben; weil man erst ausgemacht haben müſste, welches das eigentliche Gebiet des Beweisens sey, und in wieferne die Philosophie als beweisende oder nicht beweisende Wissenschaft auftrete; solches aber könnte unstreitig nur als Resultat mehrerer philosophischen Untersuchungen hervorgehen. Hier sind wir am Anfange, und es ist das Schicksal jedes philosophischen Vortrags, erst durch allmählige Entwickelung im Forgange klar zu werden, weil nicht alles mit einemmale gesagt werden kann.

Bekannt ist übrigens, daſs in aller Philosophie von einem Unbedingten die Rede war, daſs man dieses Unbedingte von demjenigen unterschied, welches bloſs vermöge gewisser Bedingungen in den Kreis des Wissens fällt, daſs über das Verhältniſs des Unbedingten zum Bedingten eine Menge von Untersuchungen angestellt wurden. Die Freyheit, in wieferne sie sich allen Verhältnissen, Bedingungen, entzieht, ist jenes Unbedingte oder Absolute, wenn wir uns eines neuern Ausdrucks bedienen wollen.

Aus der Geschichte philosophischer Wissenschaft läſst sich zeigen, wie durch die Art und Weise einer verschiedenen Ueberzeugung von der Freyheit, der Geist jedes philosophischen Systems bestimmt wird. Das Wesen dieser Verschiedenheit beruht darauf, ob man die Vernunft dem Verstande, oder den Verstand der Vernunft unterordnet, oder ob man mit Inkonsequenz bald das eine, bald das andre thut. So ist z. B. in der Kantischen Lehre theoretisch die Vernunft dem Verstande untergeordnet, praktisch aber erhebt sie sich über denselben; diese Inkonsequenz ist gerügt worden, und die praktische Erhebung des Kantischen Systems verschwand in den jüngeren Lehrgebäuden, oder vielmehr, es war von ihr überhaupt keine Rede. Dieses Verhältniſs des Verstandes und der Vernunft wird uns weiterhin noch näher beschäftigen; hier ist es nothwendig, gewissen Miſsverständnissen vorzubeugen, welche durch den Ausdruck Freyheit entstehen könnten, und mit möglichster Bestimmtheit den Sinn zu bezeichnen, welchen wir mit jenem Ausdruck verbinden.

Nach dem Kantischen Sprachgebrauch hat die Freyheit, obgleich sie zu den wesentlichen Gegen-

ständen aller Spekulation gehört, lediglich eine praktische Bedeutung; das heifst, ihre besondre Art der Kausalität läfst sich in der Erfahrung darthun durch praktische Geseze der reinen Vernunft, durch moralische Geseze für die Handlungen. Theoretisch dagegen, als eine Kausalität, welche eine Reihe von Erscheinungen anfängt, welche von sinnlichen Bestimmungen unabhängig ist, bleibt sie ein Problem, und scheint aller möglichen Erfahrung zuwider zu seyn. In dieser blofs praktischen moralischen Bedeutung wollen wir die Freyheit nicht genommen wissen, da überhaupt die Unterscheidung des Theoretischen und Praktischen der ferneren Ausbildung eines Systems der Philosophie, nicht dem Ursprunge alles Seyns und Wissens angehört. Freyheit, als das Unbedingte, ist eben sowohl Grund der theoretischen, als der praktischen Erkenntnifs. Die Wirksamkeit, welche durch sich selbst anfängt, und nicht aus Verhältnissen hervorgeht, ist also nicht etwa gleichbedeutend mit einer willkührlichen Wahl zwischen Gutem und Bösem, zwischen einem Gegenstande der Lust oder der Unlust; denn dadurch würde sie aufhören eine unbedingte zu seyn, indem sie durch die Begriffe des Guten und Bösen, und ein daraus sich ergebendes Gesez der Befolgung und Nichtbefolgung, oder durch die Triebe der Lust und Unlust bedingt wäre. Wenn also nach Kant die Freyheit ratio essendi des moralischen Gesezes, dieses Gesez aber ratio cognoscendi der Freyheit ist: so ist sie nach unsrer angegebenen Bestimmung überhaupt Principium essendi et cognoscendi. Ohne Freyheit giebt es kein Wesen, keine Selbstständigkeit, kein Handeln, keine Erkenntnifs.

Dagegen wird auch unter Freyheit nicht eine unbestimmte Agilität verstanden, welche einer blin-

den Kraft gleichgesezt werden müfste, die sich zufällig und willkührlich nach gewissen Momenten offenbaret. Eine solche unbestimmte blinde Agilität kann nie das Prinzip ihrer Bestimmung in sich selber tragen, sondern wird durch anderswoher gegebne Bestimmungen in ihrer Wirksamkeit angeregt seyn. Gleichwie auf dem physischen Gebiet jede bestimmte Bewegung als ein Produkt zweier nach verschiedenen Richtungen treibender Kräfte betrachtet werden kann: so müfste jegliche Wirksamkeit einer an sich unbestimmten Agilität das Produkt einer doppelten Macht seyn; der Unbestimmtheit nämlich, und desjenigen, was sie im gegebnen Momente bestimmt. Wir reden also nicht von der Freyheit in jenem Sinne, in welchem man wohl ein freyes Werk der Natur einem durch Absicht und Zweck bedingten Werke der Kunst entgegengesezt hat. Vielmehr, wenn von irgend einer nach Zweck und Absicht erfolgenden Wirksamkeit geredet werden darf, die sich als sehend, von einem blofsen blinden Erfolg der Kraftäufserung unterscheidet: so ist das Wesen und die Quelle solches Wirkens einzig in der sich selbst bestimmenden Freyheit zu suchen.

Weder also eine blofs praktische, noch auch eine von allem Praktischen geschiedne theoretische Bedeutung ist es, welche wir der Freyheit beilegen. In ihr, als dem Anfange und Grunde alles Daseyns und Wissens, durchdringen sich Theorie und Praxis, indem das unbedingt sich selbst Bestimmende ein Erkennendes und ein Handelndes seyn mufs. Bei demjenigen, was blofs durch Verhältnisse bestimmt wird, fehlen die Charaktere des Erkennens und Handelns, wie z. B. bei jeder durch gewisse Kräfte vermittelten und bedingten Bewegung. Wirksamkeit ist dem Bedingten und Unbedingten gemein, aber Er-

kenntnifs und Handlung können nur einer freyen Wirksamkeit zugeschrieben werden.

Das Theoretische und Praktische sind auch in der That nicht so geschieden von einander, wie diese Scheidung oft zum Behuf der Spekulation gemacht worden ist. Trennen wir nämlich in der Philosophie das Reich der Gedanken und das Reich des Willens: so läfst sich nachweisen, dafs keines derselben ohne das andre ursprünglichen Bestand haben kann. Man mag theoretisch noch so viele Vermögen annehmen, welche im Reiche der Gedanken wirksam sind, z. B. Einbildungskraft, Gedächtnifs, Verstand, Urtheilskraft u. s. w. so fehlt ihnen allen der regierende Geist, nämlich der Wille, ohne welchen keine Erkenntnifs zu Stande kommt; weil von jenen Vermögen keines das andre beherrscht, und ihr gegenseitiges Verhältnifs einem Mechanismus vergleichbar ist, der nur durch das ursprünglich ziehende Gewicht in Bewegung gesezt wird. Darum erkennt niemand etwas, der nicht erkennen will, weder ein andrer Sterblicher, noch ein Philosoph; und zu den Pforten der Wahrheit gelangt nur der Suchende, dem es darum zu thun war, das Ziel zu erreichen. Auf der andern Seite ist ein Wille, der nichts will, schlechthin unmöglich; was aber der Wille will, mufs gewufst werden, sonach zur Erkenntnifs gehören. Nur eine solche Wirksamkeit, welche aus einem Willen, der weifs, was er will, hervorgeht, verdient den Namen einer Handlung; ohne dieses Wissen ist kein Wille thätig; und was aus einem nichtswollenden Willen hervorzugehen den Schein hat, ist das blofse Resultat gewisser Verhältnisse; ein Erfolg, der sich aus gewissen vorausgesezten Be-

dingungen entwickelt. Der Mensch thut, was er denkt, und handelt nach seiner Weisheit.

Freyheit ist also der Anfang aller Philosophie, theoretisch und praktisch, unbedingt sich selbst bestimmend, durch sich selbst wirksam, das Element alles Wollens und Denkens.

Wollte jemand hingegen einwenden, daſs die Freyheit nach der angegebnen Bezeichnung vollkommen undenkbar sey, indem wir von einer Wirksamkeit auſser allen Verhältnissen gar keinen Begriff haben, und sobald gewisse Verhältnisse gegeben sind, gar nicht einsehen können, wie die Freyheit nicht durch jene Verhältnisse bedingt werden müsse; wollte man aufzeigen, daſs jeder Gedanke, der doch willensbestimmend werden soll, damit der Wille wisse, was er wolle, ein Resultat gewisser Verhältnisse sey, weil ohne die lezteren kein Gedanke zu Stande kommen kann: — so entgegnen wir: Die Freyheit als erste Ursache, als das sich selbst bestimmende unbedingt Wirksame, ist schlechthin unbegreiflich. Diese Unbegreiflichkeit kann nicht gehoben werden, weil in der That jegliches Begreifen in Verhältnissen seinen Anfang nimmt, und das Unbedingte dem Begriff entflieht. Aus demselben Grunde ist auch das Wesen der Freyheit nicht zu beweisen, weil alles Beweisen gewisse Verhältnisse voraussezt, aus denen bewiesen wird. Wir können nicht einmal die Möglichkeit der Freyheit darthun, weil über Möglichkeit und Unmöglichkeit auf dem Felde der Begriffe entschieden werden muſs, alle Begriffe aber im Bedingten ihr Wesen haben. Auch ist sonach einzugestehen, wenn man die Sphäre des Begreiflichen als die Sphäre alles Wissens beschreibt,

dafs die Freyheit dem Gebiet der Unwissenheit angehören müsse.

Nichtsdestoweniger giebt es eine unmittelbare Gewifsheit und Ueberzeugung von der Freyheit in jeglichem Erkennen und Handeln, welcher alle Beweise nichts anhaben können. Sobald durch irgend eine Spekulation jene unmittelbare Gewifsheit angetastet wird, und die Liebe des Demonstrirens im philosophirenden Individuum sich den unbedingt regierenden Geist der Freyheit zu unterwerfen trachtet: so wird überhaupt alle Selbstständigkeit und alles Wesen aufgehoben, es bleibt nichts, als ein blofses hin und her Weben von Einem zum Andern, ein ewiger Wandel zwischen Bedingungen; die Würde jeglicher Erkenntnifs und Handlung verschwindet vor dem nichtigen Gepränge einer leeren Syllogistik. Mit Recht bemerkte Kant, die Philosophie müsse alles Fürwahrhalten zuvörderst auf Thatsache gründen, wenn es nicht völlig grundlos seyn soll, und es finde sich eine Vernunftidee unter den Thatsachen, nämlich die Idee der Freyheit. Aller Beweis sezt Thatsachen voraus, aber keine Thatsache kann durch Demonstration erwiesen werden. Freyheit ist die unmittelbare Thatsache des Erkennens und Handelns, deren Realität nicht durch Abstraktion und Reflexion (die Mittel des bedingten Erkennens und Handelns) dargethan zu werden braucht.

Der Einwurf bleibt stehen, dafs wir, die Freyheit als das Erste Unbedingte anerkennend, die Möglichkeit alles Begreifens und Beweisens auf einen unmöglichen Begriff (den der Freyheit nämlich) gründen. Wie dieses aber im Wesen alles Erkennens und Handelns liege und welche An-

tinomie sich daraus für die philosophische Wissenschaft ergebe, wird sich erst in der Folge vollständig zeigen lassen.

Alle Gesezmäſsigkeit und Ordnung nehmen aus der Freyheit ihren Ursprung. Das Selbstständige ist allein im Stande, eine Regel zu geben und zu finden. Es giebt überhaupt keine Regel, keine Gesezmäſsigkeit, ohne einen Zweck, wofür die Regeln und Geseze gelten. Deswegen ist auch die Einsicht jedes Gesezes unmöglich, sobald nicht der Zweck eingesehen wird, wofür das Gesez eingerichtet wurde. Kein Künstler erfindet und ordnet ohne Absicht, kein Pfleger der Wissenschaft verfolgt regelmäſsig den Weg seiner Untersuchung, ohne das Ziel im Auge zu haben, zu welchem die Untersuchung ihn führen soll. Ein Dritter würde vergebens nach dem Zusammenhange der unter einer Regel geordneten Kunstwirksamkeit oder wissenschaftlichen Forschung fragen, wenn ihm nicht ihr Endpunkt enthüllt werden kann, in welchem die sonst zerstreut scheinenden Einzelnheiten wie in einem Centrum sich sammeln. Eine vollendete Gesezmäſsigkeit ist Nothwendigkeit. Die unter Gesezen stehenden Dinge sind alsdann nothwendig, wenn ohne sie die kontinuirliche Kette der Gesezmäſsigkeit aufgehoben würde; und die einzelnen Geseze werden alsdann in ihrer Nothwendigkeit erkannt, wenn sich ein höheres Gesez aufzeigen läſst, welches ohne sie aufgehoben werden müſste. Lezter Grund der Nothwendigkeit einzelner Dinge und der Geseze, unter denen die Dinge stehen, ist der Zweck und die Absicht, wozu dieselben so und nicht anders eingerichtet sind. So erkennt man die Nothwendigkeit eines bestimmten Rades in einer Maschine aus dem Geseze einer bestimmten Bewegung, welche da-

dadurch hervorgebracht werden soll, und die Nothwendigkeit dieser bestimmten Bewegung wird wiederum erkannt aus derjenigen Bewegung, welche überhaupt durch die ganze Maschine beabsichtigt wurde.

Wenn nun die Freyheit selbstbestimmend nach Zweck und Absicht wirksam ist, so ist alle Nothwendigkeit eine durch Freyheit eingesezte Ordnung. Die Nothwendigkeit hat in ihr selbst keinen Anfang und kein Ende, ein kontinuirliches Entwickeln von Gesezen, die durch sich selbst entstanden wären, ist widersprechend, weil jegliches Gesez stets ein anderes voraussezt und aus diesem Kreise der Relativität nicht herauszukommen ist. Die Freyheit allein, als das Unbedingte, giebt Ordnung und Maas, und die nach ihrer Endabsicht eingesezte bestimmte, gemessene Ordnung heifst Nothwendigkeit. Es ist demnach ursprünglich die Freyheit nicht der Nothwendigkeit entgegen zu sezen, vielmehr wird die Leztere durch die Erstere ihr Wesen und Daseyn empfangen. So liesse sich vielleicht die Behauptung derjenigen deuten, welche das Absolute als eine Einheit der Freyheit und Nothwendigkeit beschrieben haben. Fs ist in der That zwischen beiden keine Entgegensezung, da alle Nothwendigkeit nur als Einsezung durch Freyheit bestehen und begriffen werden kann, für sich selbst aber zu einem Nichts wird. Wollte man der Nothwendigkeit den Charakter der Unbedingtheit geben, so wäre sie identisch mit dem Ungefähr, mit dem blinden Zufall, wäre also nicht mehr nothwendige Gesezmässigkeit, nicht mehr sie selber. Als der Freyheit durchaus entgegengesezt darf man nur die blinde Willkührlichkeit, den Zufall, betrachten, und es giebt wegen dieser Entgegensezung für

den Philosophen nur die Wahl: entweder den regellosen blinden Zufall zum Urheber aller Ordnung, Absicht, Gesezmässigkeit zu machen; oder, wie von uns geschehen ist, eine freye Wirksamkeit als Maas und Gesez gebend, aller Regelmässigkeit und zweckmässig bestimmten Nothwendigkeit Ursache zu nennen. Eine Indifferenzirung aber, eine Gleichsezung der sehenden Freyheit und der blinden Willkühr (die man mit Unrecht Nothwendigkeit nannte) ist durchaus unphilosophisch, und ihre Verkehrtheit kann jedem Unbefangenen kenntlich gemacht werden.

Fragt jemand nach dem Grunde, warum unsre philosophische Wahl nicht den Zufall, sondern freie Wirksamkeit als den Anfang alles Seyns und Wissens betrachtet, da nach eignem Eingeständnifs keine Beweise die Gewifsheit unserer Ueberzeugung auszumitteln vermögen: so antworten wir Folgendes:

Von aller Wirksamkeit und Kraft erhält der Philosophirende nur Kunde durch sich selbst. Ihm enthüllt sich sein eigenes Daseyn und Wirken auf die mannigfaltigste Weise, und es giebt keine grössere Gewifsheit und Ueberzeugung, als die Gewifsheit des eignen Daseyns, ohne welches alle Wahrheit und Philosophie für den Philosophirenden Undinge wären. Die ganze Welt (abgesehen von allen idealistischen und materialistischen Erklärungen) ist nicht gewisser vorhanden, als das Individuum, Mensch genannt, welches, als ein Theil der Welt, philosophirt. Die Regsamkeit der Kräfte im Universum, ihre Gewalt und ihr Gesez, bewähren sich nicht deutlicher, als sich die innere Regsamkeit, Gewalt und ihr Gesez im Menschen bewähren. Sein Mikrokosmos mag zum Makrokosmos

in einem unendlichen Verhältnisse der Kleinheit stehen, die Gewifsheit des Daseyns, die Realität des Makrokosmos ist nicht grösser, als seine eigne.

Wir sagen also nicht aus, die Realität der äussern Welt sey nur ein Schatten unsers innern Daseyns, wie die Idealisten; auch nicht, die Realität des innern Daseyns sey nur ein Schatten der äussern Welt, wie die Materialisten; sondern: die Gewifsheit des Daseyns beider sey gleich, und lasse sich durch keine Berechnung auf ein Mehr oder Minder bringen. Indessen entdeckt sich bei Betrachtung der Art und Weise innerer, eigener und äusserer fremder Wirksamkeit der bedeutende Unterschied, dafs wir von jener unmittelbar gewifs sind, von dieser hingegen erst mittelbar durch Vergleichung Kunde erhalten. Dafs gewisse Kräfte das Weltall durchströmen, ist uns so gewifs, als unser eignes Daseyn: aber wie dieselben sich wirksam beweisen, lernen wir erst allmählig durch Analogie, während die Art und Weise unserer eigenen Kraftäusserung unmittelbar im Bewufstseyn sich verkündigt.

In uns ist mannigfaltige Regsamkeit, vielfacher Gebrauch der sich entwickelnden, gegenseitig mit und durch einander wirksamen Kräfte. Welches ist nun das Anfangende aller Regsamkeit und alles Gebrauches? Was bestimmt die Ordnung, das Maas jedes einzelnen Thuns? Dieses thut der freie Wille, die Selbstbestimmung, denen alle übrigen Kräfte dienstbar sind. In dieser Selbstbestimmung liegt die oberste Kraft und Gewalt, ihrer werden wir uns unmittelbar bewufst, während der Gebrauch und das Bewufstseyn der andern Vermögen durch gewisse Verhältnisse bedingt und ange-

regt sind. Es giebt keine Macht des Affektes, keine Gewalt des Eindruckes oder bestimmter Umstände, wodurch der freie Wille nothwendig besiegt werden müfste. Er verkündigt sich stets im Bewufstseyn als das Erste, jede freie That ist Anfang durch sich selbst, und wir würden überall von einem absoluten Anfange keine Vorstellung haben, wenn ein solcher Anfang nicht unmittelbar im Bewufstseyn gegeben wäre. Verhielte sich diefs anders, so müfsten wir aufhören Menschen zu seyn, müfsten aufhören mit Kausalität zu wirken, unser eigenstes Wesen wäre zerstört; und darum nennen wir die Urkraft, wodurch Wirksamkeit anfängt, wodurch selbstständiges Daseyn besteht, mit dem Namen der Freyheit.

Man sage nicht, das Bewufstseyn solcher selbstständigen Kraft sey Täuschung, wir kämen uns nur vor als freie Wesen, würden aber uns unbewufst von derselben Gesezmäfsigkeit regiert, die sich im Universum entwickelt. Wir verstehen entweder überall nichts, oder wir verstehen, dafs wir frey und selbstständig wirken. Alle übrigen Kräfte, welche wir uns beilegen mögen und deren Aeusserung an Verhältnisse gebunden ist, sind uns minder bekannt, als die freie Selbstbestimmung. Wir verstehen, dafs wir vermöge eines inneren Entschlusses unsere Erkenntnifs ordnen, gewisse Handlungen ausführen, wir wissen, dafs wir bei diesem Geschäft eine Regel festsezen können, nach der wir verfahren; aber wir verstehen z. B. nicht, wie unsere Einbildungskraft zu verschiedenen Zeiten so ganz verschieden thätig ist, warum sie uns oft eine ganz andere Reihe von Bildern vorhält, da doch die äussern Anregungen dieselben blieben; wir wissen nicht, warum unser Gedächtnifs oft undeut-

lich, oft aber mit grosser Klarheit gewisse Eindrücke und Sachen in's Bewufstseyn zurückruft. Was von den Gesezen dieser Kräfte vermöge der Selbstbeobachtung ausgesagt werden mag, bleibt uns immer minder evident, als das unmittelbare lebendige Bewufstseyn einer That, die wir unser nennen, die wir zu irgend einem Zweck unternahmen und ausführten. Von allen übrigen Kräften in uns und ausser uns ist uns nur das Bewufstseyn ihrer Wirkungen gegeben, das Bewufstseyn der Wirksamkeit selbst, als solcher, findet sich nur bei der Freyheit. Ist dieses eine Täuschung, so giebt es überall nur Wirkungen, keine Wirksamkeit; die Wirkungen erfolgen nicht nach einer eingesezten Ordnung und Regel, stehen auch in keinem nothwendigen Zusammenhang, sondern geschehen nach einem blinden Ohngefähr, welches in sich selber grund - und wesenlos ist. Mit Recht sagt deswegen ein neuerer philosophischer Schriftsteller: „es sey ein Vorurtheil, dafs es in der philosophischen Wissenschaft noch ein höheres Gebiet gebe, worin von Kausalität nicht die Rede sey, und aus welchem die Kausalität ihr Gesez empfangen müsse; man komme alsdann auf ein Handeln ohne Handelndes, auf eine Wirkung ohne Ursache.“ Selbstständige Kausalität ist die höchste Kraft in uns, die einzige Kraft, welche wir unmittelbar kennen, der einzige Anfang und Grund unsers Wesens und alles Wirkens.

Solches anerkennend, sagen wir: Auch des Universums Ursache und Anfang, der Grund seiner nothwendigen Ordnung und Gesezmässigkeit, sey freywirkend, sich selbst bestimmend, und eben deswegen unbedingt. Das Spiel einzelner Naturkräfte kann in mannigfaltigem Wechsel, in vielfachen

Verhältnissen, entstehen und verschwinden; das Wesen, wodurch der Wechsel und die Verhältnisse wurden, welches ausser ihrer Sphäre uranfängliche Kraft ist, und das Maas und Ziel sezt, bestehet in Freyheit.

Eine vollkommen unbedingte freye Wirksamkeit, welche überall Gesez giebt, und keines empfängt, ist göttliche Wirksamkeit. In ihr ist aller Anfang, alles Wesen, alle Einsezung einer nothwendigen Ordnung zu suchen. Solches durch Reden zu bekennen, ist, wie Platon sagt, die ursprüngliche Eingebung der philosophischen Muse.

Der Mifsdeutung wegen, welche gerade diejenigen Worte der menschlichen Sprache am meisten erfahren haben, woran sich das Höchste und Heiligste knüpft, bringen wir folgendes, aus den vorhergehenden Bestimmungen sich eigentlich von selbst Ergebende, auf's Neue in Erinnerung. Die freye göttliche Wirksamkeit kann nicht identisch seyn mit irgend einer Naturkraft, so sehr man auch den Grad der Leztern steigern möchte; nicht identisch mit einer Produktivität, welche dynamisch sich selbst entfaltet und offenbart. Denn aller Naturkraft Wesen besteht darin, dafs sie nach nothwendigen Gesezen erfolgt: der göttlichen Wirksamkeit Wesen aber besteht darin, dafs sie Geseze der Nothwendigkeit einsezt. Göttliche Freyheit ist das Erste, physische Nothwendigkeit das Zweite. Dieses Zweite zum Ersten zu machen und ihm den Namen des Göttlichen beizulegen, ist das Werk einer ungöttlichen Philosophie, welche der blinden Willkührlichkeit und dem Zufall huldigt, und von dem Geiste manches Zeitalters unterstüzt werden

kann, der sich geneigt fühlt, die Kreatur zu lieben und anzubeten. Einem solchen Zeitalter verschwindet wohl gar der wahre Unterschied des Göttlichen und der Kreatur, und mit dem ursprünglichen Glauben alles Heidenthums, die Nothwendigkeit herrsche über die Götter, meint er weise geworden zu seyn, wenn es die Götter verachtet und sich dem blinden Fatum, als dem willenlosen Absoluten unterwirft. Gelegentlich mögen dann auch, wegen des irdischen Spieles der Phantasie, die Götter, als Symbole einzelner Naturkräfte, wieder zu Ehren gelangen.

§. 2.

Diejenige Selbstständigkeit, mit welcher eine freye Wirksamkeit Verhältnisse hervorbringt und in Verhältnisse eingreift, heifst Persönlichkeit.

Wenn also ein freyes Wirken die Ursache des Daseyns aller Dinge und ihrer Verhältnisse und Geseze ist, so ist es zugleich ein persönliches Wirken, und wir sprechen deswegen nicht von einem blos Göttlichen, sondern von einem Gott als dem Urheber des Universums.

Das Persönliche wird nach einem gewissen Sprachgebrauch oft als etwas Zufälliges betrachtet. Man unterscheidet gewisse besondere Eigenschaften, welche irgend einer Person eigenthümlich sind, von der Menschheit in ihr, und fodert wohl in diesem Sinne, dafs ein Individuum die Persönlichkeit seiner Vernunft (dem allgemein Menschlichen) unterordnen müsse. Die Persönlichkeit ist alsdann etwas sehr Beschränktes und Bedingtes, und kann auf gar keine Selbstständigkeit Anspruch machen. Wir haben, diesem Sprachgebrauch entgegen, die

Persönlichkeit unmittelbar mit der unbedingt wirkenden Freyheit in Verbindung gesezt, und betrachten sie als Fundament des freyen in Verhältnisse eingreifenden Wirkens. Es ist nämlich jene Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Vernunft, nach welcher jene das besondere Individuelle, diese aber das allgemein Menschliche bedeutet, in der Sphäre logischer Klassifikation entstanden, mit der wir es jezt noch nicht zu thun haben. Denn die Freyheit, als unbedingt wirkend und Bedingungen hervorbringend, kann weder allgemein, noch besonders genannt werden. Sie ist so gut das Prinzip jeglicher Individuation, als irgend einer Eigenschaft, welche mehreren Individuen (als ihnen allen gemein) zugeschrieben werden mag. Es ist deswegen eben so unpassend, wenn man von einer allgemeinen freyen Wirksamkeit, von einer allgemeinen Vernunft, als wenn man von einer allgemeinen Persönlichkeit redet. Der Grund aber, weswegen wir Persönlichkeit unmittelbar mit Freyheit verbinden, liegt darin, daſs, sobald überall mit jenem Worte etwas bezeichnet seyn soll, Persönlichkeit ohne Freyheit durchaus unmöglich ist. Dasjenige Wesen wirkt als Person auf gewisse Verhältnisse, oder schafft sich diese Verhältnisse, welches sich selbst zu bestimmen, zu handeln und zu erkennen vermag; und gerade dieses Eingreifen in die Verhältnisse, welches nicht aus den Verhältnissen seinen Ursprung nimmt, bezeugt das Daseyn einer Person, zum Unterschiede jegliches andern Daseyns und seiner Kraftäusserung. Beiläufig mag auch durch diesen unmittelbaren Zusammenhang der Persönlichkeit und Freyheit erklärt werden, warum wir gerade das Persönliche eines Menschen am meisten schäzen, lieben, bewundern, da

dieses nicht Statt finden könnte und sollte, sobald die allgemeine Vernunft ein Höchstes wäre, welchem die Persönlichkeit aufgeopfert werden müßte. Wir könnten dann nur die Vernunft in ihrer Allgemeinheit lieben, bewundern und achten.

Ein freywirkendes persönliches Wesen ist ein Geist. Gott also ist ein Geist, und wegen seiner Geistigkeit nicht identisch mit der Naturkraft.

Gleichwie die Freyheit eigentliches Wesen genannt wurde, so ist jede Wesenheit eine geistige. Nur dem Geiste kann unbedingtes Seyn, unwandelbare Realität zugeschrieben werden. Nur der Geist, freythätig wirkend, erhebt sich über alle Bedingungen und Verhältnisse, in deren Wandel jegliches andere Daseyn eingeschlossen ist, und deswegen entstehet oder vergehet.

Auch Leben, im eigentlichsten Sinne des Worts, gebührt nur dem Geist. Wir wissen wohl, in welchem andern Sinne manche Neueren von einem Leben der Dinge gesprochen haben. Sie verstehen unter dem Leben die Wirksamkeit einer Naturkraft, welche sich nach nothwendigen Gesezen entwickelt! weil sie überhaupt das blinde Ungefähr zum Grunde aller Dinge machen, diesem also auch, als dem Unbedingten, Leben zuschreiben. Mit solchen über den Gebrauch des Wortes zu hadern, ist unnüz, vielmehr läßt sich wohl einsehen, warum ihnen dergleichen Gebrauch sehr willkommen seyn muß, weil sie dadurch die innere Armuth des Systems, welche sonst jeden geistig kräftigen Menschen zurückstößt, verdecken, und sich den Schein einer gewissen Neuheit und Originalität bei den Unkundigen verschaffen. Nach

älterem Sprachgebrauch der Völker ist der Geist das Lebendigmachende und Lebendige, also auch der Mensch allein auf unsrer Erde das eigentlich lebende Wesen, wogegen nur analogisch von einem thierischen und vegetativen Leben gesprochen werden kann. Diesem älteren Sprachgebrauch gemäſs sagen wir: es sey ein lebendiger Gott, ein Weltschöpfer.

Die gegenwärtige Behauptung hat nichts gemein mit jenen Untersuchungen der Philosophen, ob die Schöpfung als ein Hervorgehen aus dem Nichts, oder als eine Umformung der vorhandenen Materie gedacht werden müsse. Ueber die Art und Weise der Wirksamkeit Gottes bei der Weltschöpfung wird nichts ausgesagt, sondern nur, daſs er geschaffen habe, und jegliches Gesez des Universums sein Werk sey. Gleichwie jede freye Wirksamkeit ein Unbegreifliches ist, so muſs auch die göttliche Wirksamkeit eine unbegreifliche seyn, und die ganze Schöpfung, als das Werk eines Geistes, bleibt für den Begriff ein ewiges Wunder. Jene philosophischen Betrachtungen über eine Schöpfung aus dem Nichts nehmen aus der Sphäre der Begriffe ihren Ursprung. Der Begriff nämlich sucht stets Unendliches und Endliches mit einander zu vermitteln, welches in sich durchaus unmöglich ist. Die wahre Einheit des Unendlichen und Endlichen ist eine unmittelbare in der Freyheit, und kann eben deswegen nicht mittelbar begriffen werden. Späterhin müssen wir auf diesen Gegenstand zurückkommen, hier ist es hinreichend, bemerklich zu machen, warum wir die verschiedenen Resultate der Spekulation über die Entstehung der Welt annoch beseitigen.

Durch die Ueberzeugung von einem lebendigen Gott, von einem Weltschöpfer, wird demnach gar nichts erläutert, gar nichts erklärt, was uns als Geschaffenes in dem Universum entgegentritt. Das Geheimnifs des Schöpfungsaktes ist nicht enträthselt, wenn wir sagen, eine freywirkende Intelligenz sey der Welt Ursache. Wir begreifen dadurch nicht, wie geschaffene Körper oder geschaffene Geister möglich sind, so wenig wie wir die Möglichkeit des freyen unbedingten Wirkens überhaupt begreifen. Unsre ursprünglich gewisse Erkenntnifs ruht darauf, dafs Freyheit das Erste und Unbedingte sey, dafs ein Gott die Ursach alles Daseyns genannt werden müsse; obgleich diese Erkenntnifs weder aus Begriffen ihren Ursprung nahm, noch für das Reich der Begriffe erklärend gebraucht werden kann.

Gotteserkenntnifs ist in diesem Sinne Anfang aller Philosophie. Die erste Wahrheit, welche in dieser Wissenschaft mit unerschütterlicher Gewifsheit allen übrigen Wahrheiten zum Grunde liegt, ist das Seyn eines lebendigen Gottes, eines Weltschöpfers, eines unendlichen Geistes, von welchem aller Zweck, alles Gesez, alles endliche Daseyn stammt. Die Theologie unterscheidet sich nicht dadurch von der Philosophie, dafs sie von einem höchsten Wesen redet, sondern dadurch, dafs sie eine besondre Lehre über die Wirksamkeit des höchsten Wesens und die Art seiner Verehrung aus Tradition oder sonstiger nicht gerade aus philosophischem Nachdenken stammender Kundwerdung vorträgt.

Wenn die Philosophie nicht Freyheit und Persönlichkeit als das Erste Unbedingte anerkennt, so

mufs sie, wie schon erinnert worden, von einer blinden Kraft ausgehen, welche alsdann höher ist, als alle Freyheit und Persönlichkeit, und der — sie sey nun an eine Substanz gebunden, oder wirksam ohne Substanz, — Leben, Seyn an sich, zugeschrieben wird. Soll diese Kraft wahrhaft absolut an der Spize aller Erkenntnifs stehen, so entzieht sie sich nothwendig dem Begriffe und allen Verhältnissen. Man wird also nie das Leben und Seyn des Absoluten als allgemeines Leben, als das Seyn der Totalität beschreiben können, weil alle Totalität und Allgemeinheit nur auf dem Felde der Begriffe gültig ist. Vielmehr läfst sich behaupten: es giebt durchaus kein allgemeines Leben, kein Seyn der Totalität, sondern nur ein Leben des Besondern, und ein Seyn der Theile; denn jegliches Allgemeine ist ein todtes Abstraktum von dem Besondern, und ohne das leztere Nichts; jegliche Totalität wird aber ihrem Wesen nach bedingt durch die Theile, welche ihr angehören. Das wahrhaft Absolute ist weder Allgemeines, noch Besondres, weder Totalität, noch Theil; es ist als Gegenstand der unmittelbaren Erkenntnifs und Ueberzeugung keiner Exposition in Begriffen fähig; es ist in seiner Unbegreiflichkeit gewifs, und in seiner Gewifsheit unbegreiflich. Alle Ordnung und jeglicher Zusammenhang des Allgemeinen und Besondern, des Ganzen und seiner Theile ist hervorgebracht durch absolute Wirksamkeit, sie selbst aber ist aus dieser Ordnung und diesem Zusammenhange nicht zu beweisen und zu erklären.

Sobald deswegen jenes Unbedingte und Selbstständige, welches als der Mittelpunkt der Philosophie, von Allem der Anfang und das Ende genannt

werden mufs, durch irgend eine Spekulation begreifliches Wesen gewinnen soll, so wird es entstellt zu einem grundlosen Dinge, zu einem Nichts, zu einer dialektischen Formel, und der innerste Geist des Menschen wird furchtbar erschüttert, weil der Boden wankt, auf welchem er alleinig ruhen kann. Die Gottheit, und ein göttliches Walten über der Natur sind das ewige, aber unbegriffene Fundament aller Wahrheit.

Von der Vernunft.

§. 3.

Vernunft ist dasjenige, was in endlichen durch Verhältnisse bedingten Wesen, ein Unbedingtes, als Ursache der Verhältnisse über denselben, anerkennt. In soferne kann Vernunft auch ein Vermögen heißen, und ist alsdann das Vermögen der Erkenntniß des Wahren, der Voraussezung des Absoluten, der Erkenntniß Gottes.

Mißverstand und frommer Eifer haben oft die Vernunft geschmäht, als entreiße sie dem endlichen Wesen das Beste und Würdigste; als könne aus ihrem Hochmuth und ihrer Armuth nichts Gesundes stammen; als verkehre sie die ursprünglichen Ueberzeugungen der Menschheit, und seze Wahn an deren Stelle. Unstreitig wird das Wort Vernunft in einem ganz andern Sinne genommen, wenn man ihr dergleichen Schuld giebt. Soll nämlich Vernunft nichts anders bedeuten, als das oberste Prinzip der Begriffe und Beweise, in welcher Bedeutung die Logiker von der Vernunft, als einem Vermögen Schlüsse zu bilden, reden: so gilt von ihr alles, was überhaupt vor der Sphäre der Begriffe und der Demonstrationen, als einer mittelbaren Erkenntniß gilt; und die Vernunft muß alsdann blind seyn für alle Gotteserkenntniß, gleichwie die Begriffe dafür kein Auge haben. Je mehr die Vernunft in diesem Sinne gewizigt wird durch

sich selbst, je schärfer ihr syllogistischer Gebrauch sich entwickelt, desto mehr zerstört sie eine Voraussezung des Unbedingten, des frei wirkenden Selbstständigen, zu welchem sich kein Syllogistisiren und Begreifen erheben kann. Sie wäre in diesem Sinne keine Gabe Gott zu erkennen, sondern ein Vermögen Gott zu verkennen; welche Verkennung denn auch bei allen, die sich ihrer gehörig bedienten, vollständig zu Stande kommen müfste.

Auch wenn man mit Kant die Vernunft als das Vermögen der Prinzipien definirt, so ist diefs nur von einer Seite mit unsrer Bestimmung zusammentreffend. Die Vernunft ist nämlich allerdings das Vermögen der Prinzipien, weil sie sich zum höchsten Urgrunde aller Dinge, zu Gott, erhebt, und Gotteserkenntnifs das Prinzip aller Erkenntnifs und Philosophie überhaupt genannt wurde. Allein nach Kantischer Lehre hebt alle unsre Erkenntnifs von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft; über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. Die Vernunft wird sonach als das Prinzip der Einheit aller Erkenntnifs angesehen, wodurch ein Ganzes der möglichen Erfahrung zu Stande kommt. Eine Erkenntnifs aus Prinzipien, d. h. Vernunfterkenntnifs, ist nach Kant eine solche, durch die ich das Besondre im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Gerade dieses Erkennen aber mufs nach unsrer Ansicht der Vernunft abgesprochen werden; weil die Erkenntnifs des Unbedingten eine solche ist, worauf sich die Verhältnisse des Besondern und Allgemeinen gar nicht anwenden lassen. Weit gefehlt

also, dafs durch die Erkenntnifs Gottes vermöge unsrer Vernunft, ein Ganzes der Erfahrung zu Stande komme; ist im Gegentheil diese ursprüngliche Vernunfterkenntnifs für gar keine Totalität oder Partialität der Erfahrung brauchbar, und enthält keine Begründung irgend eines Erfahrungssazes, oder der Einheit mehrer Säze unter einander. Mit der Anerkennung Gottes, als des höchsten Wesens und Schöpfers, wird das Daseyn der Welt nicht erklärbarer und begreiflicher, als ohne diese Annahme; weil ja wiederholt gesagt worden ist, das Unendliche lasse sich mit dem Endlichen nicht vermitteln. Was aus dieser Bestimmung der Vernunft, als eines Vermögens der Voraussezung des Wahren für das Gebiet der mittelbaren Erkenntnifs sich ergebe, kann erst in der Folge klar werden; hier genügt es, bei dem mannichfaltigen Gebrauche des Wortes Vernunft den Sinn nachzuweisen, welchen wir mit demselben verbinden.

Stammet das Wort Vernunft etymologisch von Vernehmen, so ist dieses unsrer angegebnen Bedeutung vollkommen entsprechend; es vernimmt die Vernunft göttliche Wirksamkeit und Kraft, des Schöpfers ewige Fülle.

Ein Gebrauch der Vernunft ist nur in denjenigen Naturen, in welchen sich freye Wirksamkeit als ein Analogon göttlicher Freyheit findet, also auf der Erde nur im Menschen. Ihm allein, als dem Könige des irdischen Lebens und Daseyns, gebührt der Name einer Person, und er allein, als frey persönlich wirkend, Verhältnisse bestimmend, wenn auch nicht immer hervorbringend, hat Vernunft, als die Gabe, Gott zu erkennen. Empor vom Staube richtet sich sein Antliz; umgeben von lauter

End-

Endlichkeit und Wandel, trägt er die Gewifsheit des Ewigen, Unwandelbaren in seinem Busen; weswegen auch ältere und neuere Weisen seinen aufrechten Gang und sein den Sternen zugewandtes Haupt als äufseres Symbol und Siegel der Humanität betrachtet haben.

Wegen der unzertrennlichen Verbindung zwischen Freyheit und Vernunft in endlichen Naturen ist eine freye Wirksamkeit auch oft eine vernünftige Wirksamkeit genannt worden, ja man hat sogar dem höchsten Wesen selbst Vernunft beigelegt. Der Sinn des Wortes wird alsdann verändert, und man versteht darunter nicht eine Eigenschaft, welche dem Wesen beigelegt wird, sondern das Wesen selber. Vernunft in dieser Bedeutung ist mit Freyheit dasselbe; vernünftiges Daseyn ist geistiges, persönliches Daseyn; die Vernunft im Menschen ist dann nicht ein Vermögen, welches ihm zugeschrieben wird, sondern im Gegentheil werden alle Vermögen und Eigenschaften des Menschen der Vernunft zugeschrieben, welche das eigenste Wesen des menschlichen Individuums ausmacht. In diesem erhabensten Sinne des Wortes freute sich Platon, als er aus einem Buche des Anaxagoras hörte, die Vernunft (νους, Geist), sey die ordnende Ursache aller Dinge; obgleich ihm hernach seine Freude verkümmert wurde, als er sah, dafs der Mann die Vernunft (den Geist) zu nichts brauchte, sondern Luft und Aether und Wasser als Ursachen der Dinge postulirte.

„Weil die Vernunft im Auge die Gottheit; Gott nothwendig vor Augen hat;“ sagt Jacobi: „deswegen allein halten wir sie höher, als das Selbst im gemein sinnlichen Verstande; und in so fern mag es auch Sinn haben und für Wahrheit

gelten, dafs Vernunft Zweck, Persönlichkeit nur Mittel sey.“ Die Vernunft ist in uns das Höchste, gleichwie die Freyheit das Höchste ist, und wenn man die sinnlichen Verhältnisse, wodurch die Wirksamkeit eines endlichen Wesens bedingt wird, mit dem Namen der Persönlichkeit bezeichnet, so mufs die leztre der ersten allerdings untergeordnet werden, gleichwie überhaupt alles Endliche dem Ewigen untergeordnet ist und sich sein Maafs nicht gegeben, sondern dasselbe von der höchsten freyen Ursache empfangen hat.

Wir unterscheiden demnach einen dreifachen Sinn des Wortes Vernunft. Einmal kann unter Vernunft dasjenige Vermögen verstanden werden, welches in der Sphäre der Begriffe Allgemeines und Besondres vergleichend und erwägend, dem Mannichfaltigen der Erkenntnifs höchste Einheit giebt und für das Ganze einer möglichen Erfahrung regulative Prinzipien verleiht. Zweitens bedeutet Vernunft das Vermögen der Voraussezung des Wahren, der Erkenntnifs Gottes, und ist als eine Eigenschaft von der Freyheit und Persönlichkeit verschieden, wird derselben beigelegt. Drittens wird Vernunft als das Wesen der Gottheit selber angesehen, und ist alsdann ununterschieden von Freyheit und Persönlichkeit, ist der Urgrund des Daseyns aller Dinge, kann nicht als Eigenschaft irgend einer Realität zugeschrieben werden, sondern ist vielmehr selbst die höchste Realität, der gewisse Eigenschaften beigelegt werden mögen. In dem lezten Sinne ist die Vernunft substantiv, in den ersten Bedeutungen adjektiv. Wir haben zu Anfange dieses Abschnitts von der Vernunft als einem adjektiven Vermögen gesprochen, und das Wesen dieses Vermögens bestimmt. Im substantiven Sinne

ist überall von Vernunft die Rede gewesen, wo von Freyheit die Rede war.

Schimpf oder höchste Ehre kann der Vernunft durch diese Verschiedenheit des Wortgebrauchs zu Theil werden, und sie hat beides im Laufe der Zeit hinreichend erfahren. Wir unsrerseits sind gesonnen, ihr in jeder der angegebnen Bedeutungen die gebührende Ehre wiederfahren zu lassen.

Noch ist zu erinnern, daſs in neuerer Zeit von Manchen die Vernunft als eine absolute mit Nothwendigkeit wirkende Naturkraft definirt ist. Es entwickelt sich vorgeblich aus dieser absoluten Kraft vermöge gewisser Modifikationen die endliche Vernunft, welche als Subjektivität Persönlichkeit besizt, und an die Geseze derselben im Verhältniſs zur Objektivität gebunden ist; während die absolute Vernunft an sich ohne Persönlichkeit wirkt und Indifferenz alles Subjektiven und Objektiven genannt werden muſs. Dieser Sinn des Wortes ist nach unsrer Ansicht sprachverwirrend, und läſst sich nicht rechtfertigen, so wenig sich rechtfertigen läſst, daſs Gesez und Ordnung aus dem gesezlosen Zufalle entsprungen sind, Zweck und Absicht aus dem blinden Ungefähr hervorgiengen. Wer indessen dergleichen annehmlich findet, der bewahre rein und lauter seine Meinung, suche aber nicht durch künstlichen Gebrauch bekannter Worte seine Meinung zu verhüllen. Solcher Verhüllung halber war es nöthig anzumerken, daſs wir unter Vernunft nicht eine Produktivität verstehen, die sich bald objektiv, bald subjektiv überwiegend thätig beweisen kann; sondern daſs wir diese Bedeutung des Wortes, als unächt, von dem Gebiete gegenwärtiger Darstellung ausschlieſsen.

Vernunft ist im Menschen das Vermögen, wodurch ihm Gott offenbar wird, wodurch er Kunde erhält von einem unwandelbaren ewigen Seyn, welches der Grund alles andern Daseyns ist. Wenn nun Philosophie die höchste Wissenschaft des Menschen genannt werden kann, so wird dieselbe ihm nur zu Theil durch das höchste Vermögen in ihm, und die Philosophie ist sonach im eigenthümlichsten Sinne Vernunftwissenschaft.

Die Vernunft, welche das Wahre voraussezt, hat keine Kraft der Beweise. Sie vernimmt und sagt uns, sie gewinnt unmittelbare Erkenntnifs, kann aber dieselbe durch Beweise nicht vermitteln. Die Philosophie, als Vernunftwissenschaft, ist defswegen ursprünglich keine beweisende Wissenschaft; alles, was sie mittelbar an Kenntnifs gewinnt, wird sich auf ein unmittelbares Wissen stüzen.

Und darum nennen wir die Vernunft das lebendige Prinzip aller menschlichen Erkenntnifs. Nur das Leben des Geistes ist eigentliches Leben, und was die Vernunft dem Menschengeiste offenbart von einer unsichtbaren Welt, ist lebendige, den freyen Geist nährende und stärkende Erkenntnifs. Damit verglichen, erscheint alles übrige abgeleitete Wissen als Produkt einer todten Formel und Regel, dem die innere Erweckung fehlt, und welches zu sehr, als das Gemächt einer endlichen vergänglichen Kreatur, die Spuren der Zeitlichkeit trägt. Die Vernunft ist schauende Wahrsagerin dessen, was wahrhaft ist, der Philosoph ist ein begeisterter Seher, und er steht in der Mitte des Universums, wie auf den Stufen des grofsen Thrones, vor dem ewigen Gott.

Menschliche Individualität.

§. 4.

Freye Wirksamkeit, vernünftiges Daseyn, ist bei dem Menschen an Verhältnisse einer ausser ihm befindlichen Welt gebunden. Darin besteht das Wesen der menschlichen Individualität. Inneres und Aeusseres in nothwendigem Zusammenhange, unterschieden für das Bewustseyn, in Einheit gesezt für das zeitliche Leben, welches eben in dem Wechselverhältnifs seine Dauer findet.

Das Verhältnifs des Innern und Aeussern, als das Wesen der menschlichen Individualität, kann durch keine Theorie oder Praxis vermittelt werden, sondern ist ein Ursprüngliches, mit der Schöpfung selbst Gewordenes und Bestehendes. Alle menschliche Theorie und Praxis nimmt aus der Individualität ihren Ursprung, sezt dieselbe voraus, und kann diese Voraussezung nicht begründen.

In wie fern die Freyheit im Menschen das Selbstbestimmende ist, so beruht auf ihr das geistige Leben seiner Natur, seine Persönlichkeit und vernünftige Kraft, als Analogon des göttlichen Lebens; und die Freyheit ist unabhängig von den Verhältnissen einer Welt ausser ihr. In wie fern aber die menschliche Individualität unmittelbar abhängig ist von den Verhältnissen einer äussern Welt, so

giebt es keine menschliche Wirksamkeit, welche nicht von diesen äusern Verhältnissen bedingt würde. Menschliches freyes Wirken ist deswegen von den Verhältnissen einer äussern Welt unabhängig und abhängig zugleich.

Es irren deswegen diejenigen, welche, die Unabhängigkeit des menschlichen freien Wirkens ins Auge fassend, das Wesen desselben darin zu finden glauben, daſs es gar keine Bestimmung, Beschränkung, Richtung, von äussern Verhältnissen erhalte, sondern unbedingt durch sich selber thätig sey. Sowohl theoretisch für die Wissenschaft, als praktisch für die Handlung, ist dem Menschen der Stoff, Gegenstand, Schauplatz seiner Wirksamkeit gegeben, welche er nimmt und empfängt, nicht aber hervorbringt. Dagegen irren auch diejenigen, welche, im Hinblick auf solche Abhängigkeit, jede freye Selbstbestimmung dem Menschen absprechen, und sein ganzes Wesen als das Resultat gewisser Verhältnisse und Bedingungen betrachten. Weder ein Wissen, noch eine Handlung sind dasjenige, was sie sind, ohne selbstbestimmende Richtung und Kraft, welche den Verhältnissen ihre Ordnung und ihr Maas ertheilt.

Aus dieser Beschaffenheit der Individualität wird erklärbar, warum wir uns weder von einem durchaus unabhängigen, noch von einem durchaus abhängigen Daseyn eine Vorstellung machen können. Absolute Aktivität und absolute Passivität müssen uns gleich unmöglich scheinen; denn alles Urtheil über Möglichkeit und Unmöglichkeit, alle Vorstellung über Existenz erhalten ihre bestimmte Bedeutung in der individuell menschlichen Sphäre des Daseyns. Diese aber besteht in einem Wech-

selverhältnifs des Innern und Aeussern, in einer Einheit von Aktivität und Passivität.

Das Daseyn einer äussern Welt und ihrer Verhältnisse wird eben so unmittelbar erkannt, wie das Daseyn Gottes, jenes nämlich durch den Sinn, dieses durch Vernunft.

Gleichwie die Vernunft ein Vermögen der Voraussezung des Wahren genannt worden ist, so nennen wir auch die Sinnlichkeit ein solches Vermögen der Voraussezung des Wahren. Durch Vernunft wird uns das Daseyn des Unbedingten, Ewigen, offenbar; durch die Sinnlichkeit das Daseyn des Bedingten, Zeitlichen. Weder die Erkenntnifs des Ersteren noch des Lezteren ist vermittelt durch Begrif und Syllogismus; sondern Vernunft und Sinnlichkeit sind die beiden Vermögen einer unmittelbaren Gewifsheit und Voraussezung. Beide sind als die Grundvermögen der menschlichen Individualität zu betrachten.

Um allen Mifsverständnissen vorzubeugen, welche aus dem Worte Vermögen entspringen könnten, stehe hier die Platonische Definition: „Wir nennen Vermögen etwas Seyendes, wodurch wir können, was wir können, (Erkenntnifs gewinnen, handeln durch Entschlufs) z. B. Gesicht, Gehör. Durch das Vermögen sehe ich keine Farbe, keine Gestalt u. s. w.; sondern durch das Vermögen sehe ich blos auf ein Anderes, was es ist, und was es wirkt, und hiernach nenne ich ein jegliches Vermögen. Dasjenige, welches auf dasselbe geht und dasselbe wirkt, ist auch dasselbe; was aber auf ein anderes geht und ein anderes wirkt, ist auch ein anderes." In diesem Sinne sind Vernunft, und Sinn-

lichkeit verschiedene Vermögen des Menschenindividuums, weil sie auf verschiedene Gegenstände gerichtet sind.

Es ergiebt sich aus dem bisher Dargestellten ohne Zwang, daſs sich die Realität einer Welt ausser uns eben so wenig beweisen lasse, als die Realität des höchsten Wesens; weil diese gedoppelte Erkenntniſs eine unmittelbare ist, und für jegliches mittelbare Erkennen und Beweisen vorausgesezt werden muſs. Alle skeptischen Angriffe, und alle dogmatische Vertheidigung entspringen aus der Anmassung des mittelbaren Wissens, wodurch es das unmittelbare Wissen und Erkennen unter seine Herrschaft zu bringen strebt. Von einem Idealismus und Realismus kann auf unserm Standpunkte durchaus keine Rede seyn, denn diese beiden Systeme streben nach einer Vermittelung des Wissens; der Idealismus will die Erkenntniſs einer äussern Welt aus dem Verhältniſs der innern Thätigkeiten oder Vermögen begreiflich machen; der Realismus will dagegen durch äussere Verhältnisse die Erkenntniſs des Innern erklären; wir haben im Gegentheil das Innere und Aeussere in ein unmittelbares Verhältniſs zu einander gesezt, welches das Wesen der menschlichen Individualität ausmacht, und wodurch eine eben so unmittelbare Gewiſsheit des Daseyns Gottes und des Daseyns der Welt, vermöge der Vernunft und der Sinnlichkeit gegeben sind.

Eine andere Folgerung liegt nicht weniger nahe. Alle Philosophie nämlich hat einen dualistischen Anfang; weil die menschliche Individualität ein Inneres und ein Aeusseres unterscheidet, und ohne diese Unterscheidung ihr Wesen aufgehoben werden müſste. So gewiſs also die Philosophie als

Wissenschaft dem Menschen angehört, so gewiſs muſs sie dualistisch seyn. Die ganze Sphäre des philosophischen Erkennens besteht in Gotteserkenntniſs und Naturerkenntniſs, worüber die Philosophie blos aussagen kann, daſs es so sey, aber nicht anzugeben vermag, warum es so sey, weil sie alsdann den Schöpfungsakt selber erklären müſste, und das Geheimniſs enthüllen, unter welchem alle endliche Naturen wirken und bestehen.

Gleichwie das Leben des Menschen ein Leben zwischen Gott und der Welt ist, so ist auch die menschliche Erkenntniſs eine Erkenntniſs zwischen Idee und Anschauung. Idee nämlich heiſst die Wahrnehmung durch Vernunft; Anschauung heiſst die Wahrnehmung durch den Sinn. Wahrnehmung ist die gemeinschaftliche Bezeichnung beider; denn weder die Vernunft noch die Sinnlichkeit sind hervorbringende Vermögen, sondern sie nehmen ein Gegebnes, sehen auf ein Andres, was es ist und wirkt.

Dieser durch göttliche Schöpfung eingesezte und deshalb nothwendige Dualismus aller Philosophie ist von Vielen als das Nachtheiligste für die Wissenschaft angesehen worden. Sie haben sich lieber mit Hirngespinsten befriedigt, als dem unüberwindlichen Geseze der Wahrheit unterworfen. Sie haben sich lieber zu Göttern geträumt, als nach göttlichem Antrieb zu Menschen gebildet; sie haben sich lieber in Thorheit berauscht, als durch Weisheit genährt und belebt. Man meinte aus der Einheit eines Absoluten und seiner Selbstentzweiung, oder Offenbarung, oder Form, das Geheimniſs des Dualismus aufzuhellen, und betrachtete diesen als einen sehr niedern, dem gemeinen Wissen eigen-

thümlichen Standpunkt, über welchen sich die ungemeine Einsicht des Philosophirenden weit erheben müsse. Jene ungemeine Einsicht läfst sich indefs jederzeit bei näherer Beleuchtung als eine durchaus nichtige darthun.

Der Dualismus ist allerdings in der Sphäre des Endlichen, weil die menschliche Individualität in der Sphäre des Endlichen ist. Was will die Philosophie, indem sie über den Dualismus hinausgeht? Sie will seine Erklärung, also zugleich Erklärung aller Endlichkeit. Sie behauptet demnach, nur dem Absoluten, Einen, Unendlichen, könne wesenhaftes Seyn beigelegt werden, das Bedingte, Viele, Endliche sey nur erscheinende Form des Absoluten, also in sich selbst vergänglich und eigentlich nichtseyend. Die Form also, als das Nichtseyende, ist die Ursache der Endlichkeit, welche demnach auch nicht ist. Das Nichtseyn wäre also die Möglichkeit alles Endlichen; die Ursache aller Verhältnisse und Geseze in der Natur und der Besonderheit des Daseyns aller Dinge. Denn das Absolute kann nur seyn, und es ist nichts als das Absolute. Wir werden zurückgetrieben auf jene schon früher erwähnte unbestimmte Aktivität, aus welcher sich blind zufällig ein Bestimmtes und Geordnetes entwickelt, ohne jedoch zu seyn, indem nur das Unbestimmte ist, und alle Ordnung und Bestimmtheit als ein durchaus Nichtiges erkannt werden mufs. Wer meinen kann, durch solche Spekulation das Geheimnifs der Schöpfung aufgedeckt zu haben, der befriedigt sehr leicht seine Ansprüche an die Wissenschaft, und mufs fortwährend für Weisheit und Erklärung halten, was weder Weisheit noch Erklärung genannt werden darf.

Eine Philosophie Gottes, wenn es dergleichen gäbe, hätte keinen dualistischen Anfang; dem Schöpfer wäre der Schöpfungsakt enthüllt. Die Natur der endlichen Dinge ist demjenigen nicht unbekannt, der sie in ihrer Endlichkeit hervorbrachte, es erkennt jeglicher Meister sein Werk. Für eine menschliche Philosophie aber ist es Thorheit, wenn sie ihre nothwendigen Gränzen überschreiten und den dualistischen Anfang aller Wissenschaft, als eines Mittleren zwischen Idee und Anschauung, wissenschaftlich aufheben will.

Was heifsen jene Auffoderungen, der Mensch müsse Eins werden mit dem All, um den Kampf seiner Individualität aufzuheben? Das All ist dem Menschen nur bekannt durch seinen Sinn; er soll also den Sinn zum Herrscher seiner Natur machen. Könnte sich aber je diese Herrschaft vollenden, könnte der Mensch vollkommen Eins werden mit der Welt, wäre nicht ein Prinzip stets thätig in ihm, welches sich solcher Einswerdung widersezte; so wäre diefs zugleich der Ausgang aller Philosophie. Jene blofs sinnlichen Völker, welche in roher Natürlichkeit einig genug sind mit der äufsern Welt, und sich nur von dem Gesez und Bedürfnifs derselben leiten lassen, dürfen uns gewifs nicht als Muster des Philosophirens vorschweben, obgleich dennoch selbst bei ihnen nie ganz das Wesen ihres individuellen Daseyns vertilgt werden kann, wodurch sie einen Geist, oder Geister, oder symbolische Gegenstände derselben, verehren, fürchten, lieben oder hassen.

Ein andrer Wahn ist, wenn die Philosophie sich losreifsen soll von der sinnlichen Anschauung, um über alle Gränzen derselben hinaus sich belie-

bigen Träumereien preiszugeben. Dergleichen ist von Schwärmern aller Art zum Schaden der Wissenschaft geschehen. Eine Schwärmerei kann methodisch werden, und weil sie das übersinnliche Gebiet der Ideen, wofür die Vernunft Bürgschaft giebt, scheinbar bereichert, selbst in ihrer Verkehrtheit ein gewisses Interesse besizen. Allein der besonnene Genius der Wahrheit ist nicht derselbe mit dem unbesonnenen Dämon der Schwärmerei, und eine Ertödtung der Sinnlichkeit nebst einem Brüten über vermeintlichen Eingebungen kann nie den eigentlichen Charakter des Philosophirens ausmachen.

Alle menschliche Philosophie ist doppelendig, weil der Mensch ein doppelendiges Wesen ist. Idee und Anschauung sind die beiden Wurzeln der Wissenschaft, wie Vernunft und Sinnlichkeit die beiden Wurzelvermögen der endlichen menschlichen Natur sind.

Alle Herrschaft, wie aller Anfang und alle Selbstbestimmung, stammt aus der Freyheit. Ist also die Rede davon, was in der menschlichen Individualität das eigentlich L e i t e n d e ihres Lebens sey, so ist es die Freyheit; die unabhängige, im endlichen Daseyn an gewisse Verhältniſse gebundene, aber nie von ihnen zu überwältigende Kraft. Gleichergestalt ist die I d e e das Leitende in der Wissenschaft, welche leztere sich freilich nicht von der sinnlichen Anschauung trennen kann, aber von der Idee, als regierender Gewalt, Gesez und Vorschrift empfängt. Alle wahre Wissenschaft muſs von Ideen ausgehen, und diesen die sinnlichen Anschauungen unterordnen.

Solche Bedeutung hat es, wenn Philosophie die W i s s e n s c h a f t d e r I d e e n genannt wird.

Jegliche Erkenntniſs entwickelt gewisse Verhältnisse der sinnlichen Anschauungen zu Ideen, und es beginnt nur dann ein philosophisches Wissen, wenn die sinnliche Anschauung zur Idee in Beziehung gesezt wird. Ohne diese Beziehung ist alles Eigenthum des Sinnes ein vielfacher Besiz sonder Ordnung und Zusammenhang, ein Gewahrwerden in Verhältnissen sonder Führung und Herrschaft, es fehlt der lebendigmachende, regierende Geist, welcher für die Wissenschaft sein Daseyn durch die Idee verkündet.

Wir haben bisher nur von der sinnlichen Anschauung, als dem Vermögen der Wahrnehmung der äuſsern Welt gesprochen. Unterschieden von ihr ist die philosophische Anschauung, deren Gegenstand jener Dualismus zwischen Freyheit und Welt, als Anfang jeglicher Erkenntniſs, ist. In diesem Sinne muſs jede sinnliche Anschauung schon die philosophische voraussezen, so gewiſs als das Menschenindividuum vorausgesezt werden muſs, sobald von einer Wahrnehmung der Welt auſser ihm gesprochen wird. Mit andern Worten läſst sich dieſs auch ausdrücken: die Sphäre der philosophischen Anschauung ist das Bewuſstseyn, weil dieses bei dem Menschen an den Dualismus von Freyheit und Welt, von Innerm und Aeuſserem gebunden ist. Alle Veränderungen des Bewuſstseyns werden Gegenstände der philosophischen Anschauung, und diese Veränderungen werden bestimmt durch Ideen, als Wahrnehmungen der Vernunft, und durch sinnliche Anschauungen, als Wahrnehmungen des Sinnes.

Keine philosophische Anschauung ist ohne Reflexion. Reflexion nennen wir nämlich das-

jenige Vermögen, wodurch gewisse Verhältnisse in ihrer Bestimmtheit aufgefaſst werden. Indem also die philosophische Anschauung unmittelbar auf den Dualismus des Innern und Aeuſsern, als ihren Gegenstand, gerichtet ist, bestimmt die Reflexion das Verhältniſs des Innern und Aeuſsern zu einander. Die Reflexion ist also nicht ein Vermögen der Wahrnehmung, wie Vernunft und Anschauung, (sowohl sinnliche als philosophische), sondern sie ist das Vermögen der Auffassung des Wahrgenommenen in seinen Verhältnissen. Sie begleitet unmittelbar jede Wahrnehmung, ist aber nicht die Wahrnehmung selbst. Durch die Reflexion entstehen keine Verhältnisse (dieses ist nur ein Werk der Freyheit); aber die gegebnen Verhältnisse werden von der Reflexion aufgefaſst, und für die Erkenntniſs näher bestimmt. Regieret wird die Reflexion von der Freyheit, welche überhaupt das einzig Regierende ist, aber die Reflexion ist nicht die Freyheit selbst. Alles Reflektiren ist abhängig von gegebnen Verhältnissen, und es kann durch dasselbe nichts anders als ein Gegebenes näher bestimmt werden; das Wesen der Reflexion besteht in der Festsezung der Relativität des Wahrgenommenen.

Die Reflexion ist also nicht das Höchste; denn das Höchste ist jene freye Wirksamkeit, wodurch Verhältnisse wurden. Auch im Menschen ist sie nicht das Höchste, weil sich in ihm mit aller Abhängigkeit von Verhältnissen eine Unabhängigkeit von denselben offenbart. Der Grund aller von der Reflexion aufgefaſsten Relativität bleibt für die Reflexion ein Wunder, kann nie in Ihre Sphäre fallen. Also kann keine Reflexion bestimmen, was Leben, was Daseyn sey, aber sie kann die Verhält-

nisse festsezen, unter denen sich wahrgenommenes Leben und Daseyn wirksam beweist. Die Philosophie, in wiefern sie in ihrem Anfange nothwendig dualistisch ist, geht aus von einem gegebnen Verhältnisse, und fällt deswegen in die Sphäre der Reflexion. Es giebt keine andre, als Reflexionsphilosophie.

Diese Aussage widerspricht keineswegs der vorigen, dafs Philosophie die Wissenschaft der Ideen sey. Ideen nämlich werden nicht geschaffen durch Reflexion, so wenig wie sinnliche Anschauungen. Aber sobald Ideen, als gegeben, zu den Anschauungen, als der zweiten Art des Gegebenen in Beziehung gesezt werden, so geschieht die Bestimmung der Verhältnisse von Ideen und Anschauungen zu sich selbst und unter einander, durch die auffassende Reflexion, und dieses heifst: Philosophiren. Wenn nun vermöge solches Reflektirens und Philosophirens die Ideen als das Herrschende und Leitende aller Verhältnisse erkannt werden, so ist die Philosophie, auf dem Boden der Reflexion sich bewegend, dennoch, als die oberste Wissenschaft, in ausgezeichnetem Sinne Wissenschaft der Ideen.

Ihrer Gränzen uneingedenk, hat die Reflexion oft ihr Gebiet überschritten, und daher stammen in der Philosophie jene dogmatischen Systeme, nach welchen man mehr zu wissen vorgiebt, als überall gewufst werden kann. Das Nichtwissen des Sokrates war die richtige Scheidung der Reflexion von dem über sie erhabnen Gebiete, und seine dialektische Kunst, wie sich dieselbe in Platons Gesprächen entwickelt, bestand in nichts andrem, als in der Hinweisung auf die nothwendige Schranke

aller Reflexion, deren erste Elemente ihr als ein Wunder gegeben sind. Deswegen sagt der platonische Sokrates: das Gefühl der Bewunderung zieme den Philosophen, und es gebe keinen andern Anfang der Philosophie, als diesen; die Iris — eine Götterbotin, ein farbiges Bild philosophischer Reflexion — sey eine Tochter des Thaumas.

Die drei aus einer ihr Gebiet überschreitenden Reflexion hervorgegangenen philosophischen Lehren sind: der Idealismus, der Realismus, und das Identitätssystem. Der Idealismus will keine andern Verhältnisse anerkennen, als subjektive, und bemüht sich, die objektiven Verhältnisse, welche, als solche, im Bewustseyn durch philosophische Anschauung gegeben sind, lediglich aus subjektiven Verhältnissen zu erklären. Im Realismus dagegen betrachtet die Reflexion blos objektive Verhältnisse als gegeben, und will aus ihnen die subjektiven Verhältnisse im Bewustseyn entwickeln. Im Identitätssystem läugnet die Reflexion, daſs es überall subjektive oder objektive Verhältnisse gebe, bevor sie dieselben habe werden lassen, und daſs die philosophische Anschauung nicht in einem Wahrnehmen des Dualismus zwischen Innerem und Aeusserem, sondern vielmehr in einer Wahrnehmung der Einheit beider bestehe. Das Schicksal dieser Systeme läſst sich ohne Schwierigkeit bestimmen. Der Idealismus nämlich wird wider seinen Willen realistisch, weil der Reflexion des endlichen Wesens keine subjektiven Verhältnisse ohne objektive gegeben sind; das Wegsehen von der Objektivität und das bloſse Hinsehen auf die Subjektivität macht sehr bald auch ein Hinsehen auf die Objektivität wieder nothwendig, und es wähnet dann der Idealismus, weil er sein früheres

Weg-

Wegsehen nicht eingesteht, die ganze Objektivität komme durch sein blofses Hinsehen zu Stande. Das Umgekehrte begegnet dem Realismus. Er wird wider seinen Willen idealistisch; weil der Reflexion des endlichen Wesens keine objektiven Verhältnisse ohne subjektive gegeben sind, und er meinet, weil er weggesehen habe von der Subjektivität, und hernach nothwendig wieder auf sie hinsehen mufs, so entstehe die Subjektivität durch das blofse Hinsehen auf dieselbe. Die Identitätslehre glaubt diesen Mängeln dadurch zu entgehen, dafs sie ursprünglich von Subjektivität und Objektivität zugleich wegsieht, und auf nichts hinsieht, der Reflexion sonach weder subjektive noch objektive Verhältnisse gegeben seyn können, und dafs alsdann, wenn sie wiederum auf Subjektives und Objektives zugleich hinsieht, alle subjektiven und objektiven Verhältnisse durch dieses blofse Hinsehen auf dieselben werden und entstehen. Der Fehler jener Systeme ist ursprünglich einer und derselbe; dafs sie nämlich der Reflexion eine Macht des Hervorbringens, Schaffens von Verhältnissen zuschreiben, welche ihr durchaus nicht zukommt. Um in nahverständlichem Gleichnisse zu reden: die philosophische Anschauung besizt, wie das Menschenantliz, zwei Augen, eines für die objektive Welt, das andere für die subjektive, und schauet mit beiden zugleich. Die Reflexion, als unmittelbar verbunden mit der philosophischen Anschauung, hat die Fähigkeit, das Auge auf einen bestimmten Gegenstand zu richten, und auch eines von beiden Augen, oder alle beide, zu schliefsen. Im Idealismus schliest sie zuerst das realistische Auge, um es hernach allmählig zu öfnen; im Realismus schliest sie zuerst das idealistische Auge, um es hernach all-

mählig zu öfnen; im Identitätssystem schliest sie zuerst alle beiden Augen, um dieselben hernach allmählig zu öfnen und mit beiden zugleich zu sehen. Gleichwie nun die Kinder meinen, wenn sie beide Augen schliessen, so wäre nichts ausser ihnen, und sie selber wären auch nicht, beides aber würde wieder, wenn sie die Augen aufthun; so meinet auch die Reflexion, es beruhe alles Daseyn auf dem Schliessen und Oefnen der Augen. Wäre solche Meinung richtig, so müfsten wir uns für das Identitätssystem erklären; indem nicht einzusehen steht, warum dem einen Auge der Vorrang vor dem andern für das Erstgesicht gebühre. Ist aber solche Meinung falsch, so schauet doch der Idealismus und Realismus mit seinem einen Auge; der Identicismus dagegen schauet mit verschlossenen Augen nichts, und ist sonach in seinem Fundament die nichtigste und leerste Philosophie. Wir erklären uns in gleichem Maase gegen alle diese Lehren, indem wir sagen: philosophische Anschauung und Reflexion schauen nur und fassen auf mit beiden Augen; die Gegenstände und ihr Verhältnifs sind nicht durch dieses Oefnen der Augen geworden, aber sie werden uns immer deutlicher bekannt, indem wir wiederholt den Blick auf sie richten, und die Wirksamkeit ihres Daseyns bestimmter entwickeln.

Beiläufig ist hier noch ein Wort zu sagen, warum sich die Identitätslehre so hart und schneidend von aller Reflexion losgesagt hat, und gerade diese als den Tod der Philosophie betrachtet, da es doch keine andere Philosophie, als eine Reflexionsphilosophie, geben kann. Indem nämlich die Identitätslehre beide Augen schliefst, schauet

sie überall nichts, sie will aber doch schauen. Diesem steht nun der alte Grundsaz: Aus nichts wird nichts, entgegen. Sie sagt also, ihr wohne das besondre Talent bei, mit geschlossenen Augen alles zu sehen. Indem sie nun die Augen öfne, begegne ihr durch die Reflexion das Unglück, etwas zu sehen, also nicht mehr alles. Dieses Etwas aber in seinem Verhältniſs zu Andrem sey das wahre Nichts, ein bloſses Produkt der wachenden Reflexion. Dem Philosophen liege sehr daran, das Nichts des Etwas einzusehen, und sich an dem Allen bei geschloſsnen Augen zu halten. Darum sey auch eine Philosophie, die jegliches mit ofnen Augen wachend schauen wolle, eine bloſse Reflexionsphilosophie, und das Verderblichste der Wissenschaft. — Weiteres hierüber zu reden, liegt auſser unserem Zweck; nur ergiebt sich aus dem Vorgetragenen die nothwendige Folge: daſs aller philosophische Inhalt einer Identitätslehre, dieselbe möge auch noch so vielen Abscheu gegen die Reflexion kund geben, dennoch als ein Eigenthum der Reflexion muſs nachgewiesen werden können; weil es im Wesen des Philosophirens liegt, mit Reflexion seinen Anfang zu nehmen, wogegen bloſse Deklamation nichts ausrichtet.

Sehen wir also auf den Urgrund, wodurch eine menschliche Philosophie möglich ist, so liegt derselbe auſserhalb der Gränze aller Wissenschaft, als das Geheimniſs der Schöpfung, als der Urgrund alles Daseyns, und der menschlichen Individualität. Jener, als das Unendliche, Unbedingte, ist mit der endlichen bedingten Wissenschaft nicht zu vermitteln. Diese aber nimmt unter Verhältnissen, mit Reflexion ihren Anfang. Die Verhältnisse sind gegeben, von einer über alle Verhältnisse erhabenen

göttlichen Kraft, durch welche wir uns selbst als Individuen gegeben sind. Alle Systeme des Dogmatismus sind ein Produkt der Reflexion, welche ihr eigenthümliches Gebiet verkennt. Menschliches Leben und menschliche Erkenntnifs liegen zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten, und erhalten dadurch ihre Eigenthümlichkeit. In allem Leben und in aller Erkenntnifs ist ein Geheimnifs, eine Gewifsheit, und eine Einsicht. Ein Geheimnifs des Ursprungs der endlichen Dinge und ihrer Geseze; eine Gewifsheit des Daseyns derselben, ihres Entstehens und Vergehens; und eine Einsicht des Verhältnisses der Dinge zu einander nach ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit. Der Mensch mufs das Geheimnifs anerkennen, die Gewifsheit unmittelbar wahrnehmen und die Einsicht durch Reflexion entwickeln. Die Philosophie, als Anfang und Vollendung alles Erkennens, ahndet das Geheimnifs, glaubt die Gewifsheit, und begreift die Einsicht.

Von der Bewegung.

§. 5.

Bewegung ist diejenige Thatsache, wodurch die Freyheit unmittelbar in die Verhältnisse einer Aussenwelt eingreift. Jedem endlichen freyen Wesen, also auch dem Menschen, wird ein Vermögen der Bewegung zukommen müssen.

Es soll hiedurch in strengem Sinne als wahr gelten: dafs die Freyheit Ursache aller Bewegung sey. Jede Bewegung hat ihre Ursache, ist das Produkt einer Kraft, nicht aber die Kraft selbst. Die sich selbst bestimmende wirksame Kraft heifst Freyheit. Jede andre Kraft steht also unter gewissen Bedingungen, samt der von ihr abhängigen Bewegung; die unbedingte selbstständige Ursache aller Kraft und Bewegung ist eine freye Ursache.

Alle Bewegung geschieht unter gewissen Verhältnissen, und ist aufserdem sich selbst widersprechend. Jede Bewegung, ist also endlich, erhält aber ihr Maas und ihre Endlichkeit von einer unendlichen freyen Wirksamkeit, aus welcher überhaupt alle Verhältnisse ihren Ursprung nahmen. Mit vollkommenem Recht sagten mehrere Philosophen: „Gott sey der Urheber der Bewegung;“ Platon, Aristoteles, Cartes.

Eine jede Bewegung, weil sie endlich ist, kann gemessen werden. Die freye Wirksamkeit, als lezte Ursache der Bewegung, entzieht sich dem Maas. Das Bewufstseyn eines Daseyns, welches sich allem Maas entzieht, begleitet unsre ganze Erkenntnifs, weil wir freye Wesen sind; und nur dadurch ist es erklärbar, dafs man von einer unendlichen ewigen Bewegung reden konnte. Eine unendliche Bewegung, auf welche sich kein Gröfsenverhältnifs, keine Zahl anwenden läfst, welcher sonach keine Geschwindigkeit und Langsamkeit zukommt, ist gar keine Bewegung.

Treflich unterscheidet Cartes das Unendliche (infinitum) und das Unbestimmte (indefinitum). „Jenes ist, was sich über alles Maas erhebt, durchaus keine Gränze erhalten kann; dieses hingegen ist dasjenige, wovon die Gränze und das Maas noch nicht gefunden worden sind. Gott also ist unendlich, weil sein Wesen keine Gränzen haben kann, und es wäre verkehrt, wenn wir endliche Wesen die Gottheit als begränzt begreifen wollten. Wenn wir aber keine so grofse Ausdehnung vorzustellen vermögen, dafs wir nicht zugleich einsehen, sie könne noch gröfser seyn, so sagen wir: die Gröfse der möglichen Dinge sey unbestimmt. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, dafs man sich nicht immer jeden Theil als theilbar denkt, so halten wir die Quantität für unbestimmt theilbar. Und weil keine so grofse Zahl von Gestirnen gedacht werden kann, dafs wir es nicht für möglich halten, Gott habe noch mehrere erschaffen können, so nehmen wir ihre Zahl als eine unbestimmte, und so in allem Uebrigen.“ Auf ähnliche Weise sagt Hobbes: „Wenn wir etwas unendlich nennen, bezeich-

nen wir nicht etwas an der Sache, sondern das Unvermögen unsers Geistes, gleichsam als wenn wir sagten, wir wüfsten nicht, ob und wo es begränzt würde.“ Es springt in die Augen, dafs Hobbes unter dem Unendlichen das Unbestimmte meint, welche beiden Bedeutungen im philosophischen Sprachgebrauch selten genau genug unterschieden sind.

Unsre Meinung ist nun diese: Keine Bewegung ist unendlich, aber wohl kann die Gröfse der Bewegung unbestimmt seyn. Keine Linie kann ins Unendliche gezogen werden; aber eine Linie läfst sich ins Unbestimmte verlängern. Das Unendliche ist etwas Positives aufser Zahl und Maas; das Unbestimmte ist ein dem Maas und der Zahl Unterworfenes, von welchem man aber die Findung des Maases und der Zahl negirt.

Das Gegentheil der Bewegung ist Ruhe. Sowohl jene, als diese, sind durch Verhältnisse bedingt, also lediglich relativ. Ein Schiffer regiert, am Steuerruder sizend, sein Fahrzeug; er ist in Ruhe zu dem Schiffe, in Bewegung zu dem Ufer, und wenn das Schiff gerade so geschwinde nach Westen fährt, als die Erde sich nach Osten um ihre Axe dreht, ist er wiederum in Ruhe, während sich das Ufer bewegt. Es giebt also keine absolute Ruhe und keine absolute Bewegung. Sobald man von ihnen redet, sind relative Verhältnisse gegeben, nach denen sie bestimmt werden können.

Jene bekannten Einwürfe des Zeno gegen die Bewegung sind unwiderleglich, sobald man eine unendliche Bewegung zugiebt. Der Skeptiker hebt die innern Widersprüche dieses Begrifs her-

vor, und schliefst nun, es müsse die Wirklichkeit der Bewegung eine Sinnentäuschung seyn. Die Bewegung ist wirklich, aber zugleich endlich, als Thatsache, und ist als solche auch unmittelbar gewifs. Soll die Bewegung unendlich, ewig, seyn; so mufs man sie läugnen, und ihre Wirklichkeit verneinen, wie solches von den Eleatischen Philosophen geschah, welche weder Bewegung, noch ein Entstehen und Vergehen in dem unendlichen Seyn des Universums annahmen. Die späteren Skeptiker, z. B. Sextus Empirikus, sagen: Wer spricht, es sey Bewegung, stüzt sich auf Evidenz, wer sie läugnet, auf Gründe. Die Skeptiker glauben, der Erscheinung nach sey Bewegung, aber aus philosophischen Gründen ergebe sich, dafs sie nicht sey.

Diese Spekulationen verlieren ihre philosophische Bedeutung, wenn wir mit Aristoteles annehmen: „Alle Bewegung ist endlich; aber es mufs einen unendlichen ersten Bewegenden geben.“ Jede Bewegung hat Anfang, Mittel und Ende, weil sie endlich ist; aber keine Bewegung hat das Prinzip ihres Bewegens in sich selbst; ihr Anfang und ihr Ende müssen durch eine selbstanfangende, selbstbestimmende freye Ursache gegeben seyn.

Wollte man fragen: warum denn eben die Bewegung dasjenige sey, wodurch die Freyheit in die Verhältnisse einer Aufsenwelt einwirke? — so hiefse dies nichts anders gefragt, als: warum wir denn solche Individuen sind, als wir sind? Wir stehen mit dieser Frage vor dem Geheimnifs unsers Daseyns als freyer endlicher, zugleich unabhängiger und abhängiger Wesen, welche gegebne Verhältnisse zu bestimmen im Stande sind, aber diese Verhältnisse in ihrer Endlichkeit nicht her-

vorbrachten. Jede ursprüngliche Thatsache mufs, als solche, in ihrer unerklärlichen Wirklichkeit genommen werden; wir können Thatsachen aus Thatsachen, also auch Bewegungen aus Bewegungen erklären, aber für die erste Thatsache, und für die erste Bewegung schweigen alle Erklärungen. Das Ursprüngliche hat allemal ein unvermitteltes, also unerklärliches Daseyn.

Indem die Bewegung als bestimmend für eine äufsre Welt beschrieben worden ist, können diejenigen Bestimmungen, welche einem Individuum innerlich zukommen, nicht als Bewegungsverhältnisse angesehen werden. So hat z. B. Theophrast, ein Schüler des Aristoteles, alle Triebe, Begierden, Urtheile, geistige Spekulationen, den Bewegungen beigezählt. Dazu kann sich ein Philosoph nur dann berechtigt glauben, wenn er alles Innre aus einem Aeufsren erklären zu müssen meint, also die Bewegung und ihre Geseze zugleich als die Thatsache der innern Verhältnisse ansieht. Nun ist zwar Innres und Aeufsres in der menschlichen Individualität unmittelbar verbunden, aber doch ist zwischen ihnen auch ein ursprünglicher Gegensaz, wodurch die Reduktion des Innern auf das Aeufsere zum mindesten ein rasches, durch den Dualismus der Erkenntnifs nicht eben begünstigtes Experiment ist. In der äufsern Welt wirkt das freye Individuum bewegend, und wäre ein Mensch gedenkbar, dem jedes Vermögen durch Bewegung zu wirken, abgesprochen werden müfste, so könnte seine Freyheit auch auf alle äufsern Verhältnisse keinen Einflufs haben. Innere Selbstbestimmung wird äufserlich kund durch mimische Bewegung, Wink, Sprache im Laut oder stummen Zeichen. Die Bewegung ist das Organ des end-

lichen Geistes, wodurch unmittelbar sein Wille sich als selbstanfangend und bestimmend äufserlich offenbaret.

§. 6.

Das Maas der Bewegung sind Zeit und Raum.

Alle bestimmte Gröfse einer Bewegung wird ausgemittelt durch die Gröfse des Raumes, welchen sie durchläuft, und der Zeit, in welcher dieser Raum durchlaufen ist. Müssen Raum und Zeit als unbestimmt grofs, oder unbestimmt klein gesezt werden, so giebt es auch keine bestimmte Gröfse der Bewegung. Aus der Vergleichung mehrerer durch Raum und Zeit bestimmter Bewegungen ergeben sich die Verhältnifsbegriffe der Geschwindigkeit und der Langsamkeit. Es erhellt zugleich aus dem Vorhergehenden, dafs eine unendliche Geschwindigkeit oder Langsamkeit keine Geschwindigkeit und Langsamkeit sind, weil das Unendliche ein Aufheben aller Verhältnisse bedeutet, mit der Endlichkeit aber und ihren Verhältnissen alle Bewegung, sonach auch die Vergleichung verschiedner Bewegungen unter einander, aufhört.

Wenn die Bewegung eine Thatsache genannt worden ist, durch welche endliche Wesen freybestimmend auf äufsre Verhältnisse einwirken, so sind auch Raum und Zeit, als das Maas der endlichen Bewegung, den Thatsachen beizuzählen, und haben als solche objektive Bedeutung. Die Vorstellung des Raumes ist durchaus unmöglich, wenn nicht endliche Dinge in einem solchen Verhältnisse zu einander stehen, dafs sie, von einander geschieden und aufser einander, gegenseitig auf einander

einwirken; und die Vorstellung der Zeit ist durchaus unmöglich, wenn nicht Wirkung und Gegenwirkung sich wechselseitig unterbrechen, und durch diese Unterbrechung Succession eintritt, deren Vorstellung die Zeit ist. Wäre die selbstbestimmende Wirksamkeit an keine gegebnen äufserlichen Verhältnisse gebunden, so wirkte sie nicht räumlich (wovon wir ein Analogon in der Macht des Gedankens finden, die in Rücksicht ihrer Gegenstände durch keine Entfernung gehemmt ist); und würde diese Wirksamkeit keinen Widerstand antreffen in ihrem Gebrauch, das heifst, nicht endlich seyn, so wirkte sie auch nicht zeitlich, nicht succefsiv.

Gleichwie nun jede äufsre Wirksamkeit der menschlichen Individualität, Bewegung in gegebnen Verhältnissen ist, sonach dem Maase durch Zeit und Raum unterliegt; so wird auch die Wirksamkeit jedes Aufsendinges als Bewegung angeschaut werden, und im Raume und in der Zeit geschehen. Es giebt aber weder einen unendlichen Raum, noch eine unendliche Zeit, weil es keine unendliche Bewegung giebt. In der That müfste die Vorstellung eines unendlichen Maases, (da Raum und Zeit als das Maas der Bewegung definirt sind) sich selbst widersprechen. Wohl aber können Zeit und Raum, gleich der Bewegung, als eine unbestimmte Gröfse betrachtet werden.

Die Schwierigkeiten, welche von der Philosophie in Hinsicht auf Bewegung, Raum und Zeit angetroffen werden, beruhen auf folgendem. Die Bewegung ist uns mit unserm endlichen Daseyn als Thatsache gegeben, zugleich mit ihr das Maas ihrer Endlichkeit, Zeit und Raum. Sie werden

also Gegenstand der philosophischen Anschauung und der sie begleitenden Reflexion. Nun ist es für die Reflexion gleichgültig in Rücksicht des Maases und der Gröſsenbestimmung, welches von dem in Verhältnissen stehenden Gegebnen zum Maase des andern gebraucht wird. Nehme ich zwei Grössen a und b, deren Gröſse sich gegenseitig bestimmt, so kann ich die Gröſse von a kennen lernen dadurch, daſs ich die Gröſse b als das Maas derselben mit ihr vergleiche; aber umgekehrt lerne ich auch die Gröſse von b kennen, wenn ich die Gröſse a als Maasstab anwende. Also die Gröſse der Bewegung = a. im Verhältniſs zur Zeit = b. und zum Raum = c. gesezt, wird durch b. und c. als das Maas derselben bestimmt. Umgekehrt kann die Gröſse der Zeit = b. durch a. und c. als das Maas derselben erkannt werden, und die Gröſse des Raums = c. durch a. und b. als das derselben entsprechende Maas. Will ich also die Gröſse einer Bewegung kennen lernen, so wird dieselbe bestimmt durch einen bestimmten Raum, den sie in einer bestimmten Zeit durchläuft; will ich die Gröſse eines Raums kennen lernen, so wird dieselbe bestimmt durch eine in bestimmter Zeit geschehende bestimmte Bewegung; will ich die Gröſse einer Zeit kennen lernen, so wird dieselbe bestimmt durch eine einen bestimmten Raum durchlaufende bestimmte Bewegung. Die Gröſse der Bewegung der Erde um die Sonne wird bestimmt durch den Raum, welchen sie in einer gewissen Zeit (einem Jahr) durchläuft; die Gröſse des Raums, welchen die Erde durchläuft, wird bestimmt durch die Geschwindigkeit der Bewegung in derselben Zeit; die Gröſse der Zeit (des Jahrs) wird bestimmt durch die Geschwindigkeit der Bewegung durch einen gewissen Raum.

Uhren messen die Zeit durch Bewegung im Raume, Bewegung des Schalles wird gemessen durch die Zeit und den Raum, und der Raum wird wieder gemessen durch die Bewegung eines Körpers in gewisser Zeit von dem Anfangspunkte bis zum Endpunkte. Bei diesen gegenseitig einander Messenden beruht es darauf, welche Gröfse uns bestimmt bekannt ist, um dieselbe zum Maas der unbestimmten anzuwenden. Welches davon geschehen solle, ist ursprünglich für die Reflexion gleichgültig; denn für die Anschauung sind diese Gröfsen, als gegenseitig einander ausmessend, gegeben.

Da nun alle Philosophie mit Reflexion beginnt, so kann sie, wenn kein anderer Grund dafür vorhanden ist, beliebig Eines von den Gegebenen als Einheit, als auszumessende Grösse, sezen, und die andern Gegebenen als das Maas derselben betrachten. Es können also Raum und Zeit als die stehenden Grössen betrachtet werden, und die Bewegung kann das Maas für dieselben werden. In solchem Sinne wird ganz richtig gesagt: die Bewegung geschehe im Raume und in der Zeit. Eben so richtig heifst es: Raum und Zeit sind gesezt in und mit der Bewegung. Beide Ausdrücke machen für die Philosophie keinen Unterschied, denn beide sind gleich wahr. Ihre Wahrheit beruht nämlich auf der Bewegung, dem Raum und der Zeit, als den für die Anschauung gegebenen Thatsachen. Nun aber ist es immer das Bestreben der Reflexion gewesen, Thatsachen und Verhältnisse nicht blos als gegeben zu nehmen, wie sie eigentlich sollte, sondern dieselben werden und entstehen zu lassen. Weil die Bewegung, als äusseres Produkt des freywirkenden endlichen Wesens unmittelbar hervorgebracht werden kann,

also an ihrer Realität als Thatsache nicht zu zweifeln steht; Raum und Zeit aber, für sich genommen, als subsistirend, nicht gedacht werden können, sondern wie Kant sagt, Undinge sind; so hielt man die Bewegung für ein empirisches Datum, welches philosophisch in seiner Realität, aus dem Nichtrealen, (Raum und Zeit) hervorgehen und werden müsse. Die Reflexion überschreitet auf solche Weise ihr Gebiet und dann erklärt sie, wie schon oben bei Gelegenheit der Systeme des Idealismus etc. erinnert worden, stets die Realität aus der Nichtrealität, das Etwas aus dem Nichts. Es ist daher bis auf die neuesten Zeiten Bewegung aus Raum und Zeit auf irgend eine Weise hervorkonstruirt, nicht der umgekehrte Weg gewählt worden. Diesen Weg fortwandelnd konstruirte man ferner das Leben wieder aus der Bewegung; da doch Leben, als freye Selbstbestimmung, das Erste und Höchste ist; Bewegung, als endliche freye Wirksamkeit in äussern Verhältnissen, das Zweite; und mit ihr das Maas der Bewegung, Zeit und Raum. Von einer solchen ihre Gränzen verkennenden Reflexion gilt es allerdings, dafs sie alles verkehrt sieht, nämlich das Nichts als den Grund der Realität, den Zufall (Nothwendigkeit) als Grund der Freyheit, Unvernunft als Grund der Vernunft, Chaos als Grund der Ordnung und Schönheit, und so ferner in allem Uebrigen.

Was noch mehr die Lehre von der Bewegung verwirren mufste, war die Annahme eines unendlichen Raumes und einer unendlichen Zeit. Wir können durchaus diese Annahme nicht billigen, wenn gleich zugegeben wird, dafs sich Raum und Zeit als eine unbestimmte Grösse vorstellen lassen. Wie man zu jener Annahme gekom-

men sey, ergiebt sich deutlich genug. Das Prinzip aller Bewegung, die Freyheit, entzieht sich allem Maase, also auch dem Raume und der Zeit. Der Bewegende, als freyer Urheber der Bewegung, ist unabhängig von den endlichen Verhältnissen, in denen die Bewegung geschieht; sein Wesen ist kein räumliches und zeitliches. Mit Recht wird also die Ursache räumlicher und zeitlicher Bewegung im unendlichen Seyn gesucht, welches ewig ist. Was bedeutet aber diese Ewigkeit? Sie ist die Negation aller Zeit, Negation aller Verhältnisse der Succession. Was ist diese Unendlichkeit des Raumes? Sie ist Aufhebung alles Raumes, aller Verhältnisse in demselben. Ewigkeit und Unendlichkeit haben weder Anfang noch Ende, da hingegen jede Zeit und jeder Raum mit Anfang und Ende, mit Begränzung gedacht werden muſs, man mag die Gränze auch noch so weit hinaussezen und erweitern. Die Grösse des Raums und der Zeit ist als unbestimmt anzunehmen, aber doch nothwendig bestimmbar durch Maas, da hingegen Unbestimmbarkeit durch Maas das Wesen des Unendlichen und Ewigen ausmacht.

Von sich selber kann der Mensch nicht scheiden; mit dem Bewustseyn seines Handelns und Erkennens ist ihm Ewigkeit und Unendlichkeit gegenwärtig, als das Prinzip, von welchem er stammet, und aus welchem seine Handlungen und Erkenntnisse hervorgehen. Aber dies berechtigt ihn nicht, den Raum unendlich und die Zeit ewig zu nennen; sondern er hat vielmehr dadurch einen innern Trieb, sich dem Raum und der Zeit zu entziehen, sie zu vertilgen. Die Macht der endlichen Succession ist es, welche sich seinem ewigen Daseyn widersezt, die Macht der räumlichen

Verhältnisse ist es, wodurch er gebunden wird in seiner irdischen Endlichkeit. Treffend sagt deswegen ein unter dem Namen des Unbekannten bekannter Philosoph: „Die Zeit ist der vorzüglichste Grund der Leiden des Menschen, und das mächtige Hindernifs, welches ihn von seinem Prinzip entfernt hält; die Zeit ist das Gift, welches ihn zernagt, während er hingegen die Zeit reinigen und auflösen sollte.“ Wenn Herder spricht: „Im Paradiese schlägt keine Zeit“; so ist dieses streng philosophisch wahr, sobald der paradiesische Zustand nämlich als ein solcher gedacht wird, in welchem der Mensch allen Schranken und Verhältnissen des Erdenlebens sammt seinem Leiden entnommen ist.

Aus diesem Bewufstseyn eines unzeitlichen und nichträumlichen freyen Daseyns, welches alle Endlichkeiten des Raumes und der Zeit als nichtig zu überwältigen strebt, entspringt die Täuschung, dafs man annimmt, es gebe einen unendlichen Raum und eine unendliche Zeit, aus welchen sich alle endlichen, räumlichen und zeitlichen Verhältnisse entwickeln. Anschauung und Reflexion können dies nicht bewähren, denn sie sind auf Verhältnifs und Endlichkeit gerichtet. Die Philosophie, weil sie mit Anschauung und Reflexion ihren Ursprung nimmt, darf also nicht die Endlichkeit des Raumes und der Zeit aus ihrer Unendlichkeit erklären, so wenig als überhaupt eine Position aus ihrer Negation erklärt werden kann. Jede Erklärung, welche auf diese Weise versucht wurde, ist im Grunde keine, gewährt keine Erkenntnifs, ist nichtig in sich selbst; denn man wird genöthigt, die Endlichkeit zugleich mit und bei dem Unendlichen, die Succession mit und bei der Ewigkeit, die Bewegung

wegung mit und bei der Ruhe zu sezen, und dann das Endliche, Zeitliche, Bewegte, daraus sich evolviren zu lassen, wodurch allemal nichts ausgesagt wird; weil das Zugleichseyn der Unendlichkeit und Endlichkeit keine Unendlichkeit mehr ist, das Zugleichseyn der Ewigkeit und Zeitlichkeit keine Ewigkeit, das Zugleichseyn der Bewegung und Ruhe keine Bewegung. Es bleibt ein durchaus verkehrtes Unternehmen, das Endliche aus dem Unendlichen, das Zeitliche aus dem Ewigen, und umgekehrt, konstruiren zu wollen; weil alles Nichtendliche und Nichtzeitliche der Freyheit angehört, das unmittelbare Eingreifen der Freyheit aber in endliche Verhältnisse ein Geheimniſs ist, vor welchem alle Philosophie verstummen muſs.

Nothwendig ergiebt sich dadurch für die philosophische Reflexion eine Antinomie. Der erste Saz lautet: „Alles endliche, zeitliche Daseyn kann nicht seinen Grund in sich selbst haben, muſs also aus einem Andern, als seiner Ursache, erklärt werden.“ Der zweite Satz lautet: „Alles unendliche, ewige Daseyn, welches seinen Grund in sich selbst hat, ist eine Aufhebung aller Endlichkeit und Zeitlichkeit, ist also unbrauchbar zur Erklärung derselben, da endliches und zeitliches Daseyn sich nur aus einem andern Endlichen und Zeitlichen erklären läſst.“

Zur Erläuterung werfen wir einen Blick auf die Kantische Theorie des Raumes und der Zeit. Kant betrachtet die Bewegung als ein empirisches Datum; denn „die Bewegung sezt Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus, im Raum aber, an sich selbst betrachtet, ist nichts Bewegliches.“ Die lezte Bemerkung ist richtig für die absondernde Re-

flexion, aber unrichtig für die Anschauung. Der Raum kann durchaus nicht angeschaut werden ohne Bewegung und Bewegliches in demselben. Ohne dieses ist er gar nichts, gar keine Gröſse. Wir vergessen nur, indem wir reflektirend Raum und Bewegung absondern, den ursprünglich nothwendigen Zusammenhang beider für die Anschauung. Dasselbe gilt von der Zeit, und Kant selbst gesteht dieses, indem er beiden (dem Raume und der Zeit) die Realität abspricht. Nun aber ergaben sich ihm folgende Schwierigkeiten: „Wer die absolute Realität des Raumes und der Zeit, als subsistirend, behauptet, (welches gemeiniglich die Parthey der mathematischen Naturforscher ist) der muſs zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, ohne daſs doch etwas Wirkliches ist, nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Wer dagegen Raum und Zeit als von der Erfahrung abstrahirte inhärirende Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander) betrachtet (wie manche metaphysische Naturlehrer thun); der muſs den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. B. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewiſsheit bestreiten, indem diese a posteriori gar nicht statt findet. Jene gewinnen so viel, daſs sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frey machen, verwirren sich aber, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will; die zweiten gewinnen, daſs die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern blos im Verhältniſs auf den Verstand urtheilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathemati-

scher Erkenntnisse a priori Grund angeben, noch die Erfahrungssäze mit jenen Behauptungen in nothwendige Einstimmung bringen." Beiden Schwierigkeiten will Kant durch seine Theorie abhelfen. Raum und Zeit sind nach ihm die reinen Formen der sinnlichen Anschauung. Die Form der durch Anschauung gegebenen Erscheinung ist dasjenige, welches macht, daſs das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann; dasjenige hingegen, was in der Erscheinung der Empfindung korrespondirt, heiſst die Materie derselben. Indem also Raum und Zeit die nothwendigen Formen aller Erscheinung sind, so müssen die auf dieselben sich beziehenden mathematischen Lehren nothwendige Gültigkeit für alle Erscheinungen haben; aber es wird dadurch nichts über die absolute Realität des Raumes und der Zeit ausgesagt, und sie sind keine für sich bestehende Undinge. Alles sinnliche Wissen ist also Erscheinungswissen, und steht unter den nothwendigen Bedingungen des Raumes und der Zeit. — Mit dieser Lösung der Schwierigkeiten fällt die Kantische Theorie dem Idealismus anheim, der sich denn auch konsequent in den späteren Systemen daraus entwickelte. Bewegung und Bewegliches im Raume und in der Zeit sind nicht ein empirisches Datum, welches zu ihnen als a priori nothwendigen Formen hinzukommt; sondern Bewegung ist das unmittelbar Wirkliche in der äussern Welt, als solches von der sinnlichen Anschauung wahrgenommen, ohne welches Raum und Zeit durchaus Nichts sind, weder Form, noch Materie, noch sonst etwas. Alle äussere Realität ist ein Gegebnes in Verhältnissen, die Verhältnisse sind nichts ohne das Gegebene, und das Gegebene ist nur in

und mit diesen Verhältnissen gegeben. Die Reflexion vermag dieses zu trennen, die Anschauung nicht, und jene beruht in Hinsicht der Wahrheit ihrer Aussagen auf dieser; weil nur die Anschauung wahrnimmt, die Reflexion aber die Verhältnisse des Wahrgenommenen auffafst, für sich selbst aber gar keine Erkenntnifs besizt. Kant sagt daher an einem andern Orte: „Unser Zeitbegriff erklärt die Möglichkeit so vieler synthetischen Kenntnifs a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.“ Warum dieses? Weil der Zeitbegriff ohne Bewegung durchaus nichts ist für die Anschauung, und auf der Anschauung allein alle unsere Erkenntnifs von äusserlichen Dingen (auch nach Kant) beruht; die Reflexion hingegen zwar absondern und zusammensezen, aber nicht ursprünglich synthesiren kann.

Es giebt überall gar keine objektive Realität, wenn nicht Bewegung und ihr Maas objektiv sind. Durch Bewegung wirkt das endliche Individuum unmittelbar auf die Aussenwelt, die Bewegung hat deswegen als Faktum unmittelbare Gewifsheit. Was wir also von den Gesezen der Bewegung erkennen, mufs vollkommene Evidenz, apodiktische Gültigkeit für alle Objektive in sich tragen und es kann darüber kein Zweifel entstehen, wenn wir nicht etwa unser eignes Leben und Daseyn und Wirken bezweifeln wollen.

Der Sinn ist freylich als das Vermögen der Wahrnehmung äusserer Gegenstände bezeichnet worden. Jede Bewegung fällt also in die Wahrnehmung des Sinnes. Nun ist es aus Vergleichungen des empirischen zeitlichen Lebens bekannt, dafs uns die sinnliche Wahrnehmung täuschen

kann, daſs sich aus dieser Täuschung eine falsche Meinung entwickelt, welche durch wiederholte Wahrnehmungen widerlegt wird. Bildet die Reflexion, den täuschenden Wahrnehmungen folgend, eine Gesezmäſsigkeit aus der Vergleichung ihrer Verhältnisse, so wird auch diese Gesezmäſsigkeit unrichtig seyn, wenn die Wahrnehmungen als unrichtig befunden sind. Nothwendige Geseze für die Wahrnehmungen können nie daraus entspringen, weil ja immer möglich bleibt, daſs die spätere Wahrnehmung der früheren widerstreite. Aus empirisch gegebenen Wahrnehmungen (jede sinnliche Anschauung eines Aeuſsern aber ist Empirie), kann sich nie eine nothwendige apodiktische Wissenschaft entwickeln. Nun ist ja Bewegung ein sinnlich Anschauliches, mithin empirisch; und doch ist gesagt worden, daſs die Erkenntniſs der Geseze dieses sinnlich Anschaulichen objektive apodiktische Gültigkeit habe. Ist hierin nicht ein Widerspruch verborgen, indem man einmal die Bewegung von empirischer Wahrnehmung abhängig macht; dann aber ihr eine nothwendige Evidenz zugesteht, welche der Empirie nicht zukommt?

Diesem Einwurf ist foldendergestalt zu begegnen. Die Bewegung, als ein sinnlich Wahrgenommenes, unterscheidet sich dadurch von allem übrigen sinnlich Wahrgenommenen (Qualität, Beschaffenheit der Gegenstände), daſs sie jederzeit in ihrem Wesen und in bestimmten Verhältnissen hervorgebracht werden kann, daſs wir also die Schöpfer derselben sind, und eine vollkommene Konstruktion derselben besizen. Die Anschauung einer Bewegung kann demnach nicht irren, weil wir den Gegenstand der Anschauung produciren, weil wir unmittelbar im Besiz des Geheimnisses sei-

ner Entstehung sind. Nun kann es freylich Bewegungen geben, welche als nicht von uns hervorgebracht, angeschaut werden; allein in sofern sie Bewegungen sind, sind sie nichts anders, als etwas unserer freyen Einwirkung auf die Verhältnisse der Aufsenwelt vollkommen Entsprechendes. Die Geseze also, welche wir als nothwendig bei einer von uns geschaffenen und konstruirten Bewegung anerkennen, müssen auch nothwendige Geseze jeder Bewegung überhaupt seyn, ihre Ursache sey übrigens, welche sie wolle. Es ist z. B. ein nothwendiges Gesez der Konstruktion einer von uns hervorgebrachten Bewegung, dafs sie durch Raum und Zeit gemessen werden kann; dieses Gesez gilt für jede Bewegung, es sey eine Bewegung der Erde, des Mondes, der Luft, des Wassers u. s. w.

Hierauf beruht die apodiktische Nothwendigkeit der mathematischen Erkenntnifs. Entweder hat es die Mathematik mit blofsen Gröfsen zu thun, oder mit anschaulichen Figuren. Alle Gröfsen sind bestimmbar durch einander, stehen in relativen Verhältnissen, die Gröfse ist eben nichts anders als ein bestimmtes relatives Verhältnifs zu einem andern, die Gröfsen unterliegen also dem Kalkul. Nun kann es freylich Gröfsen geben, deren relatives Verhältnifs zu einander noch nicht gefunden ist, sie sind also unbekannte, unbestimmte Gröfsen, die man nur mit nicht ganz passendem Ausdruck unendliche Gröfsen genannt hat. Das Unendliche in der Mathematik ist nicht ein Unbestimmbares, sich allem Maas und Verhältnifs Entziehendes, sondern ein Bestimmbares, bis dahin aber annoch Unbestimmtes, welches also gleich allen mathematischen Gröfsen durch Kalkul bestimmt werden kann. Eine Infinitesimalrechnung ist deswegen kein Wi-

derspruch, welcher sie seyn würde, wenn man dabei an ein Unendliches in philosophischem Sinne (z. B. das Daseyn Gottes) denken wollte. Die Geometrie ist die Lehre von der Konstruktion der Figuren im Raume, hat also anschauliche Evidenz. Eine Konstruktion der Figur aber ist nichts anders als eine Konstruktion der Bewegung, wodurch sie zu Stande kommt. Es heifst z. B. aus zwei gegebenen Linien entstehe keine Figur. Der Grund dieses Sazes liegt darin, weil mit einer Bewegung nach zwei verschiedenen Richtungen nimmer eine Figur konstruirt werden kann. Es wird dazu eine dritte Richtung erfodert, und durch drei gegebene verschiedene Richtungen kommt ein Dreieck zu Stande. Das Dreieck ist deswegen die einfachste Figur, weil zur Konstruktion aller übrigen Figuren schon mehr verschiedene Richtungen der Bewegung erfodert werden. Dieses mufs sich mit objektiver Nothwendigkeit also verhalten, weil es uns unmittelbar durch eigenthümliche objektive That, durch konstruirende Bewegung, anschaulich wird. Wir erkennen in der Geometrie das Wesen der Figur, indem wir die lezten erschaffen; jede objektiv uns gegebene körperliche Figur ist deswegen den Gesezen der Geometrie unterworfen, die ganze objektive Welt ist geometrischen Gesezen unterthan, sofern ihre Gegenstände als Figuren anschaulich sind.

Was nicht als relatives Gröfsenverhältnifs bestimmbar ist, was nicht durch Bewegung als anschauliche Figur konstruirt werden kann, entzieht sich jeder mathematischen Behandlung. Von diesen Gegenständen ist zugleich keine vollkommen evidente apodiktisch nothwendige Erkenntnifs möglich. Die eigenthümlichsten Gegenstände der Phi-

losophie, Freyheit, Gott, ewiges Daseyn, sind keiner mathematischen Evidenz fähig, denn sie sind nicht unser Werk, wir besizen nicht das Geheimniſs ihres Wesens.

In diesem Sinne sprechen wir mit Paskal: „Was die Mathematik übersteigt, übersteigt uns selbst.“

§. 7.

Es ist hier der Ort, in der Kürze kenntlich zu machen, welches Verhältniſs die bisher vorgetragnen Lehrsäze von der Freyheit, Vernunft, Bewegung, zur Kosmologie haben, deren Gebiet keine durchgeführte Philosophie umgehen kann.

Unsre Antwort auf die Frage über den Ursprung der Welt ist keine andre, als daſs die Welt eine Schöpfung Gottes sey. Ein Geist, als erste, freye, unbedingte Ursache alles Seyns, ist aller Dinge Ursach, und die Gesezmäſsigkeit, nach welcher sich die Kräfte der einzelnen Dinge mit Nothwendigkeit entwickeln, ist sein Werk. Jedes Leben und sein besondres Gesez, stammet aus der Urquelle alles Lebens, und weiset auf den zurück, der das Mannichfaltigste und Vielfachste als ein Ganzes hervorgehen hieſs.

Man hat zum Theil die Vorstellung einer Schöpfung für so wenig philosophisch gehalten, daſs sie sogar jedem freydenkenden Menschen zum Anstoſs gereichen soll. Es komme stets die Frage wieder, „was Gott gethan habe, ehe er die Welt erschaffen?“ und es lasse sich mit Lessing über die unendliche Langeweile scherzen. Sehr nahe liege dem naturbetrachtenden Menschen, der nichts Neues unter der Sonne geschehen sehe, der Ge-

danke: Was jezt geschieht, war immer! — Eine Menge von Philosophen sind diesem Gedanken gefolgt, und haben die Vorstellung eines Weltschöpfers pantheistisch aus ihren Lehrgebäuden verbannt.

Das Urphilosophische in der Annahme einer Weltschöpfung besteht darin, wenn Gott und göttliches Wirken nicht als ewig, sondern als im Raume und in der Zeit beschränkt gedacht wird. Dann darf man sich etwa fragen, was Gott vor einer bestimmten Zeitepoche gethan? Allein die Wirkungen des Geistes geschehen ursprünglich aufser Zeit und Raum; denn sie sind frey und unabhängig von zeitlichen und räumlichen Verhältnissen. Gott also, als unbedingter Weltschöpfer, schuf ohne Zeit und Raum. Es giebt weder einen Ort seiner Schöpfung, noch einen Anfang und ein Ende seiner Schöpfung. Unendliches Wesen ist göttliches Wesen, und alles Unendliche und Ewige ist eine Negation des Raumes und der Zeit. Ursache und Wirkung sind nicht durch Raum und Zeit von einander getrennt, sondern sie bilden eine durchaus unzertrennliche absolute Einheit.

Solche göttliche Schöpfung ist nun durchaus unbegreiflich, gleichwie Freyheit und jedes aus ihr hervorgehende Wirken überhaupt unbegreiflich ist. Eine Philosophie, welche blofs im Begreiflichen und Endlichen ihr Wesen hat, ohne jenes höhere Gebiet anzuerkennen, wird also die Annahme einer Schöpfung Gottes, so wie die Annahme des göttlichen Daseyns unphilosophisch finden. Wir sind als Menschen, mit unsrer Individualität, Anschauung, Reflexion, Erkenntnifs, an den Dualismus zwischen uns und der Aufsenwelt gebunden, können eine Wirksamkeit aufser allen Verhältnissen nicht

begreifen, können nur eine Wirksamkeit in Verhältnissen auffassen. Jede Wirksamkeit in Verhältnissen wird nur als Bewegung anschaulich, Bewegung ist mefsbar durch Raum und Zeit, es tritt also die Zeit zwischen Ursache und Wirkung, sobald wir von beiden einen Begriff gewinnen sollen. Die Zeit mag nun als das Gröfste oder als das Kleinste gesezt seyn, so wird durch diese Sezung, Gottes Wirksamkeit stets als ein Endliches gedacht. Gott aber, der ewige und unendliche Schöpfer, hat die Endlichkeit geschaffen und jeglichem sein Maas durch Bewegung, Zeit und Raum gegeben, nicht unter Bedingungen der Endlichkeit sein Werk vollbracht.

Aus dieser Verschiedenheit zwischen Unzeitlichkeit und Zeitlichkeit, erhellt, warum diejenigen, welche die Welt als ewig annehmen, für die Erklärung der einzelnen Wirkungen nichts anders thun können, als dafs sie dieselben sich zeitlich evolviren lassen. Die Welt als Ursache ist ihnen eine Welt ohne Zeit, die Welt als Wirkung eine Welt mit und in der Zeit. Auch die Urkunde des Moses thut dasselbe, indem sie erst nach dem Verlauf einiger Tagewerke Gottes Schöpfung vollendet seyn läfst. Menschliche Erklärungen dieses Unerklärbaren können nie anders ausfallen. Jedoch übertrifft die Mosaische Urkunde dadurch die philosophische Annahme von einer Ewigkeit der Welt, dafs Gott am Anfange Urheber der Ordnung und Schönheit des Gewordnen ist; da hingegen der Pantheismus (Annahme der Ewigkeit der Welt) keinen andern Grund der Ordnung und Schönheit findet, als die blofse Zeit, vermöge welcher jegliches im Himmel und auf Erden zu Stande kommt, wie es eben ist.

Von der im Menschen, als Mikroskomos, unvertilgbaren Einheit und Vielheit des Ewigen und Zeitlichen, des Unabhängigen und Abhängigen, stammet die durch Kant so scharfsinnig aufgestellte Antinomie der reinen Vernunft. Es mag die philosophische Reflexion das Bedingte als das Erste sezen, oder das Unbedingte, so gewinnt sie durch keinen Versuch eine Vollständigkeit ihrer Wissenschaft. Der Punkt ist nicht aufzuweisen, wo das Bedingte durch fortgesezte Steigerung ins Unbedingte sich verlieret, und umgekehrt giebt es keine Einsicht, von der Art, wie ein Unbedingtes zum Bedingten übergehe. Beide aber, das Unbedingte und Bedingte, sind das wesentliche Fundament aller Erkenntniſs. Dadurch wird es nun für die Reflexion nothwendig, auf dieses doppelte Fundament stets zurückzukommen, und der Thesis gegenüber die Antithesis zu finden. Kant sagt deswegen: „die transcendentale (subjektive) Realität der reinen Vernunftbegriffe beruht darauf, daſs wir durch einen nothwendigen Vernunftschluſs auf solche Ideen gebracht werden. Dergleichen Schlüsse sind in Ansehung ihres Resultats eher vernünftelnde, als Vernunftschlüsse zu nennen; wiewohl sie, ihrer Veranlassung wegen, wohl den lezteren Namen führen können, weil sie doch nicht erdichtet, oder zufällig entstanden, sondern aus der Natur der Vernunft entsprungen sind. Es sind Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste aller Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar, nach vieler Bemühung, den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals völlig los werden kann. „Man darf bei dieser Stelle nicht vergessen, daſs Kant die Vernunft als das Prinzip

der Einheit aller Erkenntnifs ansieht, wodurch ein Ganzes der möglichen Erfahrung, welche stets von den Sinnen anhebt zu Stande kommt. Der Vernunftgebrauch ist unstreitig in diesem Fall durch Reflexion bedingt, und kann sonach nicht den ursprünglichen Dualismus überwinden, an welchen alle Reflexion gebunden ist. Die Vernunft also, wenn sie irgend ein Element jenes Dualismus zum einigenden Ganzen der Erfahrung erheben will, mufs sich nothwendig in eine Antithetik verwickeln, obgleich wir sie deswegen nicht ein sophistisirendes Vermögen nennen wollen. Denn Sophistik ist eine selbstschaffende Weberin des Scheins, die Vernunft aber in jenem Bemühen erschafft nicht den Schein, sondern findet nur eine Antinomie, welche in der menschlichen Individualität, und folglich auch in der menschlichen Erkenntnifs wesentlich begründet ist. Wir können auch dem Königsberger Weltweisen nicht ganz beistimmen, wenn er sagt: „durch diese natürliche Antithetik, in welche die Vernunft von selbst und unvermeidlich geräth, wird sie in Versuchung gebracht, sich entweder einer skeptischen Hofnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Troz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu sezen, ohne den Gründen des Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Beides ist der Tod einer gesunden Philosophie, wiewohl jener allenfalls noch die Euthanasie der reinen Vernunft genannt werden könnte.“ Eines solchen, wenn gleich herrlichen Todes zu sterben, mag für die bloſse Reflexion und eine auf ihrem Gebiet wirksame Vernunft und Philosophie nicht unrühmlich seyn; uns aber scheint es des Menschen und seines dem Ewigen zugewandten Geistes würdiger, weder skeptisch hoffnungslos,

noch dogmatisch trozig, der bloſsen Reflexion zu folgen, sondern vielmehr der Vernunft zu trauen, welche über allen Verhältnissen des Raumes und der Zeit ein höchstes Wahres voraussezt und unerschütterlich auf dieser Gewiſsheit ruht. Gesund ist diejenige Philosophie, welche sich im Gebrauche der Reflexion an die Geseze derselben hält, aber nicht die Sphäre ihres Gebrauches überschreitet; sondern es für Ruhm achtet, gleich Sokrates und Platon den Ort des Wahren gefunden zu haben, wo die Wissenschaft endet und das Nichtwissen beginnt.

Es giebt sonach keine Theorie der Schöpfung, weil alle Theorie bei dem Geschaffenen und seinen Verhältnissen anhebt, also die Schöpfung schon voraussezt. Dieses erkannten die griechischen Kosmologen, sobald sich ihre Reflexion hinreichend geschärft und ausgebildet hatte. Mit Recht wird von Geschichtschreibern der Philosophie der Klazomenische Weise Anaxagoras gepriesen, daſs er zuerst einer ewigen Bewegung Ungrund erkannte, und sich das unsterbliche Verdienst erwarb, auf den Anfang aller Bewegung und die Nothwendigkeit einer ersten Bewegursache hingewiesen zu haben. Soll nämlich eine Theorie der Schöpfung aufgestellt werden, so muſs sie eine Theorie der Bewegung seyn, weil alle objektive Wirksamkeit nur als Bewegung angeschaut werden kann. Eine ewige (absolute) Bewegung ist ein Widerspruch, die Ursache der zeitlichen (wenn gleich in ihrer Dauer unbestimmten) Bewegung in der Sinnenwelt, muſs also, wie Aristoteles sagt, nicht in der Sinnenwelt selbst gesucht werden. Er nennet diese Ursache ein reines Vernunftwesen, die vollkommenste Intelligenz, die das Beste denkt und wirkt, das seligste, im eigentlichen Sinne existirende Wesen, — Gott. Es

ist kein Fortschritt der gesunden Philosophie, wenn neuere Systeme jegliche Bewegung im Universum aus einer absoluten Bewegung herleiten wollen, die zugleich Ruhe ist; wodurch sie nichts anders thun, als dafs sie den innern Widerspruch einer ewigen Bewegung aufdecken.

Uns Menschen ist keine andre Erschaffung klar, als die Erschaffung einer Figurenwelt, welche durch Bewegung hervorgebracht wird. Jede andre Wirksamkeit ist nicht anschaulich, selbst nicht in der geschaffenen Welt, und die Kräfte derselben, welche mit ihren Wirkungen nicht als Bewegung in die Sinne fallen, bleiben für die Erkenntnifs dunkel. Aus diesem Grunde ist die Annahme einer Materie, welche durch den Weltschöpfer geformt wird, unsrer menschlichen Ansicht entsprechend; denn wir können nur formen im Gegebnen, nicht aber hervorbringen, wir können das Bewegliche bewegen, nicht aber Bewegliches samt der Bewegung erschaffen. Ob man also die Schöpfung als eine Umformung des Vorhandenen denkt, oder sie als eine Schöpfung aus Nichts vorstellig macht, beruht darauf, ob man der menschlichen Ansicht des Hervorbringens folgt, oder bei dem Gedanken des Schöpfers sich über alle menschliche Schranken erhebt. Für die Theorie der Schöpfung wird in keinem Falle etwas gewonnen. Wird die Materie, als in Zeit und Raum existirend, dennoch als ewig gesezt, so gerathen wir in die Sphäre der Antinomien, weil das Widersprechende mit einander verbunden ist; betrachten wir dagegen die Materie, als in Zeit und Raum existirend, durch den ewigen Schöpfer hervorgebracht, der sich als solcher allen Zeit- und Raumverhältnissen entzieht, so übersteigt dieses die gesamte Sphäre unsrer Erkenntnifs, weil

dieselbe an Endlichkeit, an Bewegung, Raum und Zeit, gebunden ist.

Wenn jene uns gebliebnen Fragmente eines Ocellus von Lukanien und Timäus von Lokrien als ächt anerkannt werden können, so hat sich schon in den frühesten Zeiten der wissenschaftlichen Philosophie eine doppelte kosmologische Lehre ausgebildet, welche auf das Wesen der philosophischen Anschauung und der ihr folgenden Reflexion sich gründet. Ocellus von Lukanien sagt: „Mir scheint das All der Dinge unzerstörbar und unerschaffen. Es war immer und wird auch immer seyn. Denn hienge es in seiner Dauer von der Zeit ab, so wäre es bereits nicht mehr. Es bleibt, wie es war, sich selbst gleich und ähnlich." Um die Veränderung in diesem unveränderlichen ewigen Weltall zu erklären, theilt Ocellus dasselbe in den wirksamen und leidenden, den erzeugenden und die Erzeugung aufnehmenden, den regierenden und gehorchenden Theil. Er sezt also die Dualität mit der Einheit, die zeitliche Evolution mit dem ewigen Seyn, endliches Verhältniſs des Wirksamen und Leidenden mit der Unendlichkeit des Ganzen, wie solches für die philosophische Reflexion antinomisch nothwendig ist. Timäus dagegen spricht: „es giebt zwei Ursachen aller Dinge; den Verstand als Ursache dessen, was mit Absicht geschieht; die Nothwendigkeit, als Ursache dessen, was mit Gewalt durch körperliche Kräfte geschieht. Die erste ist von der Natur des Guten und wird Gott genannt, die Ursache jeder Vollkommenheit. Andre Ursachen, welche nach oder mit derselben wirken, hängen alle von der Nothwendigkeit ab. Gott den ewigen, den Urheber und Vater aller Dinge, siehet nur der Verstand; den erschaffnen Gott aber, die

Welt und ihre Theile, sehen wir mit unsern leiblichen Augen.“ In dieser Lehre ist der mit menschlicher Individualität gegebne Dualismus von Freyheit und Nothwendigkeit, vortrefflich aufgefaſst, und die freye Wirksamkeit, mit Absicht wirkend, als ewige Ursache aller Dinge betrachtet, welche der Verstand (die Vernunft) siehet, durch welches Sehen (Wahrnehmen) sich der Mensch von der erschaffnen Welt zum Schöpfer, von der Natur zu Gott erhebt, der allein gut, vollkommen und ewig ist. Mit Recht preiset Platon den Timäus: „daſs durch ihn die Philosophie den höchsten Gipfel aller Philosophie erreicht habe.“ Ein Uebersteigen dieses Gipfels ist ein Heruntersteigen.

Beschaffenheit aller menschlichen Erkenntnifs.

§. 8.

Die menschliche Erkenntnifs nimmt unter Verhältnissen ihren Ursprung. Die Vielheit des Gegebnen gewinnt Zusammenhang durch Vergleichung und Ordnung, und wenn dieselben vollendet sind, heifst das Gesamte der Erkenntnifs Wissenschaft.

Wissenschaft in diesem Sinne ist auf das Endliche gerichtet. Im Unendlichen giebt es keine Verhältnisse, kein vielfach Gegebnes, also auch keinen Zusammenhang durch Vergleichung und Ordnung. Sollte die Wissenschaft auf das Unendliche gerichtet seyn können; so müfste das Unendliche verendlicht werden, also aufhören ein Unendliches zu seyn.

In der Wissenschaft herrscht Nothwendigkeit. Der wissenschaftliche Zusammenhang leidet keine willkührliche Veränderung, die wissenschaftliche Ordnung geht aus dem Wesen der Verhältnisse hervor, und ist das nothwendige Gesez dieser Verhältnisse. Könnte irgend eine Ausnahme für diese Gesezmäfsigkeit statt finden, so wäre die Wissenschaft nicht vollendet; das in ihr aufgestellte Gesez wäre kein wahres Gesez, das Wissen desselben kein apodiktisches Wissen.

7

Bayerische Staatsbibliothek München

Dieser wissenschaftlichen Nothwendigkeit steht die Zufälligkeit entgegen. Zufällig nämlich ist ein Jegliches, welches in die Sphäre der relativen Erkenntniſs tritt, ohne durch ein Gesez bestimmt zu seyn, welches also den bisher erkannten wissenschaftlichen Gesezen entweder widerspricht, oder auch denselben vorläufig nicht untergeordnet werden kann. Das wissenschaftliche Streben kennt kein andres Ziel, als die Aufhebung alles Zufälligen, und Vollendung nothwendiger Einsicht für alles in Verhältnissen Gegebne.

Es ist ein groſser Miſsgriff, wenn man nothwendige Erkenntniſs mit absoluter Erkenntniſs verwechselt. Absolut ist nur dasjenige zu nennen, welches sich allen Verhältnissen entzieht, weil es unbedingt wirkt, also unter keinen für bedingte Verhältnisse nothwendigen Gesezen steht. Nun aber nimmt alle wissenschaftliche Erkenntniſs aus Verhältnissen ihren Ursprung. Also giebt es keine absolute Erkenntniſs für die Wissenschaft, obgleich allerdings von der Wissenschaft, die als solche nothwendige Erkenntniſs besizt, ein Absolutes vorausgesezt werden muſs; welches aber eben deswegen nicht in die Sphäre der wissenschaftlichen Erkenntniſs fällt. Jene Verwechselung beruht darauf, daſs die wissenschaftliche Nothwendigkeit alle Zufälligkeit ausschlieſst, von derselben nicht bedingt wird, also im Verhältniſs zur Zufälligkeit unbedingt genannt werden kann. Diese Unbedingtheit ist aber keine solche, welche sich allen Verhältnissen entzieht, sondern eine solche, die für die Verhältnisse, nach Vergleichung und Ordnung derselben, das nothwendige Gesez ausspricht, unter dem alles in jenen Verhältnissen Gegebne stehen muſs. In keiner Wissenschaft herrscht eine voll-

Bayerische Staatsbibliothek München

kommnere Nothwendigkeit der Erkenntnifs, als in der Mathematik. Diese stellt z. B. die nothwendigen Geseze auf für jegliche Bewegung im Raum und in der Zeit; es mufs also jede einzelne Bewegung nach jenen Gesezen bestimmt werden können, und es steht nicht zu fürchten, dafs der Zufall eine Bewegung herbeiführen werde, welche nicht unter jenen Gesezen stände. Die Bewegung selbst aber ist nichts Absolutes, sondern ein Endliches unter Bedingungen Stehendes, und nur dadurch, dafs die Bewegung ein solches ist, wird die mathematische Lehre der Bewegung als eine nothwendige Wissenschaft möglich.

Nothwendigkeit läfst sich der Zufälligkeit, aber nicht der Freyheit entgegensezen, wie solches schon früher von uns erinnert worden ist. Durch Freyheit ist alle Nothwendigkeit und Gesezmäfsigkeit eingesezt. Die menschliche Erkenntnifs, deren Anfang dualistisch ist, unterscheidet eine doppelte Nothwendigkeit, eine objektive und eine subjektive. Objektiv ist die Nothwendigkeit einer Erkenntnifs, wenn sie sich auf Gegenstände der Aufsenwelt bezieht, z. B. die Erkenntnifs der mathematischen Geseze. Subjektiv ist diejenige Nothwendigkeit einer Erkenntnifs, welche, abgesehen von äufsern Gegenständen, sich auf die Geseze der Reflexion bezieht, nach denen jedes relative Wissen verglichen und geordnet werden mufs. Von dieser Art sind alle logischen Geseze, deren Wissenschaft nicht vom Zufalle abhängt, sondern welche eben so nothwendig sind für den Inhalt jedes Wissens, als die mathematischen Geseze für das Datum jeder empirischen Bewegung. Als reflektirende Individuen, welche weder die Welt noch sich selbst geschaffen haben, erkennen wir nur das Daseyn

solcher Geseze für das relativ Gegebne, aber wissen nichts über ihren Ursprung; denn dieser ist in der Freyheit; objektiv durch den Schöpfer einer endlichen Welt gegeben, subjektiv gegeben mit der endlichen Wirksamkeit erschaffner freyer Wesen. Jede nothwendige wissenschaftliche Erkenntnifs ist aber objektiv und subjektiv zugleich, denn es giebt gar keine Erkenntnifs ohne diesen Dualismus; das mathematische objektive Wissen wird zugleich ein subjektiv logisches seyn, und das subjektiv logische Wissen wird zugleich einen mathematisehen oder andern objektiven Inhalt haben. Die Mathematik beruft sich auf gewisse logische Axiomen, und indem sie streng syllogistisch fortschreitet, hat sie zugleich logische Evidenz; die Logik hingegen mufs sich auf objektive Anschauung berufen, ohne welche gar kein Begriff, als Gleichsezung des Vielen, und gar kein Urtheil, als Aufnahme gewisser Merkmale in den Begriff, zu Stande kommen kann.

Weil die Reflexion das Vermögen ist, wodurch gewisse Verhältnisse in ihrer Bestimmtheit aufgefafst werden, so ist mit ihr stets Abstraktion verbunden, wodurch andre Verhältnisse vorläufig unbeachtet bleiben, um jene in ihrer Bestimmtheit hervorzuheben. Wissenschaft ist das Produkt endlicher freyer Wesen, die als solche frey wirken, deren Wirksamkeit aber an gewisse Verhältnisse gebunden ist. Hebt nun die Reflexion die freye Wirksamkeit, welche sich bei jeder Erkenntnifs thätig beweist, hervor; so erscheint alles Wissen und seine Nothwendigkeit subjektiv; denn sie sind das Produkt eines freythätigen Willens und seiner gesezmäfsigen Entwickelung. Hebt dagegen die Reflexion die Relativität hervor, ohne welche kein

Wissen möglich ist, so erscheint alles Erkennen und seine Nothwendigkeit objektiv; denn sie sind das Produkt gewisser dem endlichen Wesen gegebner Verhältnisse, welche nicht aus der menschlichen Freyheit, als solcher, stammen, da diese sich allen Verhältnissen entzieht, und unabhängig von denselben wirkt. Die philosophische Anschauung aber, der, als einem Vermögen der Wahrnehmung, die Reflexion folgen muſs, hat den Dualismus der Subjektiven und Objektiven im Auge, ohne welchen gar keine Erkenntniſs möglich ist, und welcher sich durch das ganze Gebiet derselben jederzeit offenbaret.

Der bekannte Unterschied einer Erkenntniſs a priori und a posteriori beruht auf dem Trennen der Reflexion. Jede wissenschaftliche Erkenntniſs ist ursprünglich a priori und a posteriori zugleich. Jenes nämlich durch das Eingreifen der Freyheit in äuſsre Verhältnisse, dieses durch das Gegebenseyn der endlichen Verhältnisse. Man hat nun gewöhnlich die reine und die empirische Erkenntniſs wie Nothwendigkeit und Zufälligkeit geschieden. Sobald wir nämlich das Gesez derjenigen Verhältnisse kennen, unter denen gewisse Dinge Objektivität haben; so muſs dieses Gesez für alle jene Dinge nothwendig seyn, welche uns für die sinnliche Anschauung in möglicher Erfahrung gegeben werden können. Allein ist darum diese nothwendige Gesezmäſsigkeit in ihrem Ursprunge weniger sinnlich objektiv? Sie hat ja eben ihr Fundament an dem vollkommen erkannten Wesen jener objektiven Verhältnisse. Ist nicht Bewegung ein durchaus sinnlich Objektives? Dennoch erkennen wir ihre nothwendigen Geseze, und wissen, daſs alle möglicherweise a posteriori gegebnen Be-

wegungen diesen Gesezen unterworfen sind. Das macht, wir erkennen vollkommen das Wesen der sinnlich objektiven Bewegung, und können uns jederzeit durch Konstruktion für die Empirie davon überzeugen. Von andern Dingen, die uns empirisch gegeben sind, deren Wesen wir aber nicht vollständig erkennen, giebt es keine nothwendige Erkenntnifs a priori, und die Geseze, welche wir etwa für die relative Wirksamkeit dieser Dinge aufstellen, haben keine apodiktische Gültigkeit, sondern bedürfen einer fortwährenden Berichtigung durch Erfahrung. Gerade diejenigen Wahrnehmungen, welche von der Sinnlichkeit unabhängig sind, z. B. die Wahrnehmung durch Vernunft von einem lebendigen Gott, die also am reinsten a priori genannt werden müfsten; verstatten durchaus keine wissenschaftliche Einsicht und nothwendige Erkenntnifs der Verhältnisse zu andern Gegenständen. Alle wissenschaftlichen Urtheile demnach erwarten entweder, wenn das Wesen der Gegenstände noch nicht vollkommen erkannt ist, ihre Synthesis von der Erfahrung; oder, wenn das Wesen der Gegenstände vollkommen sinnlich erkannt wurde, sind alle synthetischen Urtheile der Wissenschaft nur eine weitere Evolution der mit dem sinnlichen Wesen der Gegenstände und ihren Verhältnissen ursprünglich gegebnen Synthesis.

Wissenschaftliche Einsicht ist eine Einsicht aus G r ü n d e n. Durch den Grund wird nämlich dasjenige aufgezeigt, woraus die Nothwendigkeit der Folge sich ergiebt. Wo wir keine Gründe mehr anzugeben vermögen, da ist auch unsre wissenschaftliche Einsicht zu Ende. Nun ist die Freyheit von uns als Grund alles Daseyns, aller Gesezmäfsigkeit und Nothwendigkeit genannt worden.

Bei der Freyheit hört also jedes Fragen nach dem Grunde derselben auf, weil das freye Wirken seinen Grund in sich selbst hat, also nicht von einem andern Höheren bedingt seyn kann. Unsre Erkenntnifs von der Freyheit ist deshalb keine wissenschaftliche Erkenntnifs aus Gründen, obwohl wir durch die ganze Beschaffenheit der wissenschaftlichen Erkenntnifs veranlafst werden, die Freyheit als das Erste und Ursprünglichste vorauszusezen. Jede andre besondre wissenschaftliche Erkenntnifs wird aber als Folge aus ihrem Grunde erkannt, wenn der wissenschaftliche Zusammenhang sie gerade in dieser bestimmten Beschaffenheit nothwendig macht. Müfste also jegliche Gesezmäfsigkeit und Ordnung der Wissenschaft aufgehoben werden, wenn sich eine bestimmte einzelne Erkenntnifs anders verhalten sollte, als wir sie angenommen haben; so ist diese Annahme nothwendig, und als Folge durch den wissenschaftlichen Zusammenhang, als ihren Grund, bedingt. Irgend ein einzelner Syllogismus erhält dadurch seine logische Richtigkeit, dafs diese sich als Folge aus der Lehre von den Syllogismen ergiebt, die Leztre ist also jedes einzelnen Syllogismus Grund, und es müfste die ganze Logik aufgehoben werden, wenn dieser einzelne ihren Gesezen gemäfse Syllogismus keine logische Gültigkeit hätte. Der wissenschaftliche Grund irgend einer Erkenntnifs ist also allemal die Totalität derjenigen Wissenschaft, welcher die Erkenntnifs angehört; aus dieser Totalität ergiebt sich die einzelne Erkenntnifs als Folge. So ist jede einzelne mathematische Erkenntnifs dadurch nothwendig, dafs man sie nicht leugnen kann, ohne die ganze Mathematik aufzuheben. Grund und Folge verhalten sich demnach wie To-

talität und ein Theil derselben. So ist z. B. Grund der Bewegung eines einzelnen Rades in der Maschine das nächste Rad, welches in dasselbe eingreift; die Bewegung dieses Rades ist wieder von der Bewegung eines andern als seinem Grunde abhängig; der Grund aber, weswegen die Bewegung jedes einzelnen Rades der Maschine so und nicht anders erfolgt, ist die Totalität der Maschine.

Die wissenschaftliche Reflexion, indem sie eine Reihe der Erkenntnifs nach dem Geseze des Grundes und der Folge ordnet, thut nichts anders, als das Ganze in seinen Theilen, und die Theile im Ganzen kenntlich zu machen. Das Besondre, als der Theil, wird aus dem Allgemeinen, als dem Ganzen, erkannt. Das Geschäft der Wissenschaft ist ein beständiges Hinauf- und Herabsteigen vom Besondern zum Allgemeinen, und von diesem zum Besondern. Was in diesem Kreise des Hinauf- und Herabsteigens liegt, wird wissenschaftlich nach Gründen erkannt. Wo aber das Verhältnifs der Totalität und ihrer Theile, des Allgemeinen und Besondern aufhört, da giebt es kein Wissen aus Gründen. Unbedingte göttliche Wirksamkeit kann nicht aus Gründen wissenschaftlich erkannt werden, weil bei derselben das Verhältnifs des Ganzen zu seinen Theilen, des Allgemeinen zum Besondren, aufhört. Hieraus erhellt zugleich das Recht und das Unrecht derer, welche die Totalität der Welt zum Grunde aller einzelnen Dinge derselben machen. Es ist nämlich ganz richtig: wenn eine vollkommene wissenschaftliche Einsicht des einzelnen Dinges zu Stande kommen soll, so müssen wir das einzelne Ding als nothwendige Folge aus seinem Grunde, der Totalität nämlich, erkennen. Aber es ist durchaus unrichtig, wenn diese Totalität als

unbedingter Grund alles bedingten Daseyns angesehen wird; denn das Unbedingte, als solches, entzieht sich dem Verhältniſs der Totalität und ihrer Theile, ist also durch dasselbe nicht zu bestimmen. Eine absolute Totalität ist ein Widerspruch, und heiſst so viel, als eine unendliche Endlichkeit. Das Ganze ist allemal durch seine Theile, und die Theile sind durch das Ganze bedingt.

Weil alle wissenschaftliche Erkenntniſs eine Erkenntniſs aus Gründen ist, Gründe nur unter Verhältnissen des Ganzen zu seinen Theilen statt finden, die Verhältnisse aber sich auf Wahrnehmungen stüzen; so wird das Wesen einer einfachen Wahrnehmung als solcher, nicht aus wissenschaftlichen Gründen erkennbar seyn. Von einer einzelnen sinnlichen Anschauung läſst sich kein Grund angeben, weil das allgemeine fehlt, wodurch sie als Folge kenntlich gemacht würde. Sie ist, weil sie ist, z. B. die sinnliche Anschauung einer Farbe. Die Verhältnisse, unter denen solche Anschauung statt finden kann, sind wissenschaftlich evident, es müssen nämlich Lichtstralen gebrochen werden, und das Auge muſs für solche Brechung empfänglich seyn. Aber warum werden nun die Lichtstralen unter gewissen Verhältnissen nur auf eine bestimmte Weise, und nicht anders gebrochen? Welches ist der Grund, warum durch ein gewisses Pigment der Körper nur roth erscheint, nicht aber gelb, da doch sowohl Rothes als Gelbes aus einer Brechung der Lichtstralen entspringt? Um diesen Grund zu finden, müſste man im Besize einer Totalanschauung des Brechens der Lichtstralen seyn, der alsdann diese besondre Anschauung als ein Theil untergeordnet werden könnte. Eine solche Totalanschauung giebt es aber nicht, sondern die

Anschauung zeigt immer nur eine bestimmte Farbe. Prisma und Regenbogen geben eine Anschauung neben einanderliegender Farben und ihrer Uebergänge in einander, aber die Brechung, als Grund dieser Einzelnen, ist nicht als Totalität darin angeschaut und darum läſst sich die Nothwendigkeit der einzelnen Anschauung nicht wissenschaftlich darthun. Bei andern Anschauungen, wo durch Vergleichung eine Unterordnung der Theile unter das Ganze möglich ist, läſst sich auch ein wissenschaftlicher Grund anführen. Warum z. B. trägt der Elephant einen Rüssel? Weil dieser als ein nothwendiger Theil desjenigen Thieres angeschaut wird, dessen Totalität mit dem Namen Elephant bezeichnet wurde. Grund des einzeln Theiles ist die Totalität des angeschauten Organismus, der Theil ist Folge derselben.

Jedes Urtheil, als Aussage irgend einer Erkenntniſs, ist nur dann wissenschaftlich begründet, wenn nachzuweisen steht, daſs die darin ausgesagte Erkenntniſs nothwendiger Theil einer andern Erkenntniſs sey. Wo aber die Erkenntniſs der Totalität fehlt, da fehlt auch die wissenschaftliche Begründung der Aussage. Wie häufig eine solche Begründung in den nicht mathematischen Wissenschaften fehle, läſst sich leicht nachweisen. So z. B. ist in jedem Urtheil über die Schönheit eines Gegenstandes eine Erkenntniſs des Schönen enthalten. Diese Erkenntniſs kann aber nicht mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit begründet werden; denn dafür müſste es eine Totalität der Schönheit geben, wovon jedes einzelne Schöne einen Theil ausmachte. Totalität des Schönen, als solchen, giebt es aber nicht. Dagegen, wenn irgend ein Gegenstand, etwa ein Gemälde, als schön er-

kannt ist, lassen sich Gründe angeben, warum die einzelnen Theile schön genannt werden müssen; weil sie nämlich als nothwendige Theile zu dem Ganzen gehören, welches Schönheit besizt.

Die wissenschaftliche Reflexion wird den Gebrauch des Allgemeinen und Besondern in ihrer ganzen Sphäre anwenden, und dadurch eine Erkenntnifs aus Gründen möglich machen. So lange sie dabei der Anschauung folgt, aus welcher alle Reflexionsverhältnisse ihren Ursprung nehmen, ist dieser Gebrauch vollkommen richtig. Wenn sie sich aber über das Gebiet der philosophischen Anschauung erhebt, und das Wesen des Wahrgenommenen selbst, wodurch erst Verhältnisse möglich werden, durch blofse Verhältnisse begründen will, dann wird ihr Gebrauch vollkommen nichtig und sophistisch. Alle wissenschaftliche Erkenntnifs liegt zwischen Idee und sinnlicher Anschauung, das Wesen der Idee, als Fundament der Wissenschaft, kann nicht wieder durch diese Wissenschaft begründet werden, und dasselbe gilt von der Anschauung. Die Mifsgriffe der Philosophen sind häufig in dieser Beziehung. Sie haben sich nämlich an den Gebrauch der Reflexion und Abstraktion gewöhnt, freuen sich ihrer wissenschaftlichen Gründe, und meinen mit der nothwendigen Einsicht für die Reflexion auch eine absolute Einsicht erlangt zu haben. Nun ist nichts leichter, als dasjenige, was man durch Abstraktion und Reflexion involvirend vernichtet hat, auch evolvirend wieder herzustellen. Die Involution ist eine Abstraktion von den Theilen, die Evolution ist eine Reflexion auf die Theile. Sollen nun die Theile begründet werden, so mufs diefs, nach dem Geseze der Begründung, durch das Ganze geschehen. Man mufs

also z. B. den Grund jedes einzelnen Wahren darin suchen, daſs es ein Theil der allgemeinen Wahrheit ist; den Grund des einzelnen Guten, daſs es einen Theil der allgemeinen Güte ausmacht; den Grund des einzelnen Schönen, daſs es einen Theil der allgemeinen Schönheit bildet; den Grund der einzelnen Individualität, daſs sie als Theil zu der allgemeinen Individualität gehört, u. s. w. Nur sind dergleichen Allgemeinheiten vollkommen leer, wenn sie sich nicht auf Idee oder Anschauung stüzen; und es möchte sich wohl ergeben, daſs weder Idee noch Anschauung als bloſse Reflexionstotalität gebraucht werden dürfen, ohne in ihrem Wesen verändert zu werden, und in der Philosophie ein nichtiges Hinundherschweben zwischen Verhältnissen zu veranlassen, wovon in den nächsten Abschnitten ausführlicher die Rede seyn muſs.

Sphäre der Begreiflichkeit und der Unbegreiflichkeit.

§. 9.

Wir haben schon im Vorigen oft auf den Unterschied des Begreiflichen und des Unbegreiflichen hingewiesen; weil es unmöglich ist, zu philosophiren, ohne den Unterschied gewahr zu werden. Inzwischen fodert derselbe wohl eine besondre Aufmerksamkeit, da er in allen Wissenschaften auf eigenthümliche Weise wiederkehrt.

Eine Erkenntniſs aus Gründen heiſst eine begreifliche Erkenntniſs. Sobald die Gegenstände als Folge eines Grundes erkannt werden, begreifen wir dieselben. Wir begreifen z. B. die Einrichtung eines Wohngebäudes, wenn uns alle Zimmer als Theile des Ganzen erscheinen, zu welchem sie gehören. Fände sich irgend eine Einrichtung, die gar nicht als Theil eines Wohngebäudes betrachtet werden könnte, so wäre dieselbe eben dadurch nicht begreiflich.

Der Begriff unterscheidet sich also von der Wahrnehmung. Die Wahrnehmung, — sie stamme von der Vernunft oder von der sinnlichen Anschauung, — ist allemal ein Gegebenes: der Begriff aber ist eine Beziehung der wahrgenommenen Theile auf ein Ganzes, und umgekehrt die Beziehung des Ganzen auf seine Theile. Er hat also sein Wesen

in denjenigen Verhältnissen, welche durch Reflexion aufgefafst werden. Diese Verhältnisse werden bestimmt durch Einheit und Vielheit; die Einheit ist das Ganze, die Vielheit besteht in den Theilen (Einheiten), welche unter jenem Ganzen stehen.

Man darf nicht vergessen, dafs jede Wahrnehmung, als solche, weder Totalität noch Theil genannt werden kann. Alle Totalität und Partialität entspringen aus relativen Verhältnissen und deren Vergleichung, also aus Reflexion und Begriff. Weil alle sinnlichen Anschauungen nur in und mit Verhältnissen gegeben sind, so hält es schwer, den Antheil des Begriffs und der Reflexion von ihnen zu sondern. So wird sich die Anschauung einer Rose in unserm Bewufstseyn gleich mit der Unterscheidung derselben von andern Blumen und mit der Vorstellung ihrer Blätter, ihres Kelches und der übrigen Theile verbinden. Ursprünglich aber ist in der Anschauung nichts wahrgenommen, als der bestimmte Gegenstand; was für Theile er habe, wie er sich von andern Gegenständen unterscheide, ist die Frucht einer fortgesezten Betrachtung und Vergleichung, welche durch Reflexion geleitet wurde, und woraus der Begriff des Gegenstandes, als Einheit gewisser Merkmale (Theile), sich bildet. Ist also die ursprüngliche Anschauung, z. B. der Rose, eine Totalität? Nein; denn sie wird nicht als das Ganze verschiedner Theile betrachtet, welche leztere ich noch nicht kenne. Ist diese Anschauung eine Partialität? Eben so wenig; denn sie wird nicht als ein Theil irgend eines Ganzen (z. B. des Geschlechts der Blumen) betrachtet. Die Anschauung, als solche, ist also weder Totalität noch Partialität. Bei denjenigen Gegenständen, welche durch Vernunft wahrgenommen werden, ergiebt

sich dieser Charakter deutlicher; weil ihre Wahrnehmung aufser allen sinnlichen Verhältnissen liegt. Gott, als Gegenstand der Vernunft, ist weder ein Ganzes, noch auch ein Theil irgend eines Ganzen; ewiges Daseyn ist weder ein Ganzes des einzelnen zeitlichen Daseyns, noch auch ein Theil irgend eines andern daseyenden Ganzen. Gott und Ewigkeit müssen vielmehr als Negationen aller Totalität und Partialität betrachtet werden; so gewifs sie übrigens Gegenstände der wahrnehmenden Vernunft sind.

Die sinnliche Anschauung, wie schon öfter erinnert worden, giebt uns die Gewifsheit vom objektiven Daseyn der Gegenstände. Wenn also keine Totalität und Partialität ursprünglich in ihr angetroffen werden, so hätte eine wissenschaftliche Erkenntnifs aus Gründen keine objektive Bedeutung, und das Reich der Begriffe wäre ohne Realität, bestände in einer willkührlichen Kombination des Gegebnen. Dergleichen meinten wohl die scholastischen Nominalisten, wenn sie den Allgemeinbegriffen Objektivität absprachen. Allein es ist hiebei wohl zu merken, dafs es allerdings eine objektive Realität des Ganzen und seiner Theile geben kann, sobald diese aus Reflexion hervorgegangne Beziehung durch Anschauung gerechtfertigt wird. So kann es niemanden einfallen an der Existenz einer individuellen Rose zu zweifeln, welche ihm in der Anschauung gegeben ist; es sey denn, dafs er überhaupt an aller Gewifsheit der Anschauungen zweifle. Wenn aber die Reflexion an diesem Individuum der Anschauung ein Verhältnifs des Ganzen zu seinen Theilen, und umgekehrt, gefunden hat, so ist auch dieses Verhältnifs unstreitig durch die Anschauung bewährt. Es begreift alsdann der Begriff

das Ganze als Inbegriff der Theile, und die Objektivität desselben wird durch Anschauung verbürgt. Ganz anders verhält es sich dagegen mit denjenigen Totalitäten, deren Theile uns wohl durch Anschauung gegeben seyn mögen, deren Ganzes aber nie als Individuum ein Gegenstand der Sinne werden kann. So bezeichnet das Wort Pflanze eine Totalität für den Begriff, kann aber als solche nie zur Anschauung gelangen; denn diese wird immer ein Individuum zeigen, welches als Theil zu der Totalität der Pflanzen gehört. Es zeigen sich z. B. alle Anschauungen als Theile der Totalität Welt, aber die Welt als Ganzes ist nie durch die Anschauung bewährt, sondern der bloſsen Abstraktion angehörig, welche als das Zusammenfassende der Theile die Einheit des Ganzen sezt. In diesem Sinne ist gesagt worden: „Wenn ich drei, vier oder fünf verschiedene Dinge auf dem Tische zusammenstelle, und sie entweder nach ihrer Zahl oder andern Verhältnissen in Einer Vorstellung vereinige, so ist meine Vorstellung die Vorstellung einer Totalität, oder eines Ganzen. Diesem Ganzen oder dieser Totalität korrespondirt aber auſser mir nichts, das an sich ein Ganzes oder eine Totalität wäre. Die Einheit meiner Vorstellung ist keine wirklich objektive oder reale, sondern eine bloſs ideale Einheit.“ Es versteht sich von selbst, daſs die Data zu dieser Einheit, sowohl der Materie als der Form nach, mir objektiv gegeben sind; aber die Einheit selber ist es nicht.

Eine Erkenntniſs aus Gründen ist nun eine Erkenntniſs der Theile aus ihrem Ganzen, nach der bekannten Regel des Aristoteles: totum parte prius esse necesse est. Frage ich also nach dem Grunde der Anschauung irgend eines Theiles,

z. B.

z. B. des Blattes einer Lilie, so lautet die Antwort: dieses Blatt wird deswegen so und nicht anders angeschaut, weil es ein Theil derjenigen Blume ist, welche man Lilie nennt. Allen Lilien werden also solche Blätter zukommen müssen; denn der Grund ist begriffen, in der Reflexion aufgefaſst worden, warum dieses nicht anders seyn kann. In jeder Anschauung einer Lilie wird die Anschauung des einzelnen Blattes, als Theil des Ganzen, zu finden seyn. Frage ich weiter: ob denn durch diese Einsicht des Grundes das Gebiet meiner Erkenntniſs erweitert sey? so lautet die Antwort: das Gebiet der Erkenntniſs kann blos durch Anschauung erweitert werden; die Begründung der Theile durch das Ganze läſst die Anschauung unverändert, und sagt blos aus, daſs sie so ist, wie sie ist. Der Grund, warum das Ganze keine andern Theile hat, als ihm zugeschrieben werden, liegt darin, daſs es grade als dieses Ganze, und nicht als ein anderes angeschaut wird; wir lernen dadurch also: idem est idem. Die ganze begreifliche Erkenntniſs ist demnach in ihrer Objektivität und in ihrer weiteren oder eingeschränkteren Sphäre an die Anschauung gewiesen, und entwickelt lediglich die Verhältnisse der Theile zu dem Ganzen, und des Ganzen zu den Theilen.

Weil in der Anschauung blos Individuen gegeben seyn können, so wird diejenige Totalität, der kein Individuum in der Anschauung korrespondirt, eine ideelle Einheit seyn, die durch Reflexion und Abstraktion aus den Theilen entsprungen ist. Wenn also die Begründung der Theile durch ein solches Ganze vorgenommen wird, so ist dieses keine objektive Begründung, und das idem est idem heiſst alsdann: Was ich im Begriffe als Einheit zusam-

mengefaſst habe, das ist im Begriffe zusammengefaſst, also ein Theil desselben. Alle Gegenstände sind Theile der Welt, weil Welt diejenige Einheit ist, welche als Ganzes der verschiedenen Gegenstände begriffen wird. Der Grund für die Erkenntniſs der Theile lautet dann: die Theile sind, weil sie zur Welt gehören. Nun korrespondirt aber dem Totum, Welt genannt, nichts in der Anschauung; denn diese ist stets nur auf einen Theil der Welt, auf einen bestimmten Gegenstand, gerichtet; das Ganze der Welt, oder das Weltall, ist für sie ein durchaus Unbestimmtes, welches nicht durch den Sinn gefaſst und objektiv verbürgt werden kann. Die Erkenntniſs der Theile geht hier der Erkenntniſs des Ganzen vorher, die reale Erkenntniſs des Ganzen ist nur durch die Erkenntniſs der Theile möglich; oder mit einem andern Ausdruck: die Theile werden nicht durch das Ganze, sondern das Ganze wird durch seine Theile begründet. Die begreifliche Erkenntniſs will den umgekehrten Gang, aber ihr widerstrebt das Wesen der Anschauung, welche doch alleinig die Realität der Objekte bewährt.

Ein Ganzes, als Einheit, dem keine bestimmte Anschauung entspricht, heiſst ein abstrakter Begriff. Mehrere bestimmte Anschauungen können als Theile des Abstraktums betrachtet werden, weil aus der Wahrnehmung der bestimmten Einzelheiten das Abstraktum gebildet wurde; aber sie sind nicht reale Theile eines realen Ganzen. So gehören alle menschlichen Individuen als Theile zu dem Abstraktum Menschheit; aber ich kann in diesem Abstraktum nicht den realen Grund aufsuchen, warum sie sind, wie sie sind; also die reale individuelle Existenz eines Cajus, Titius u. s. w.

nicht dadurch begründen wollen, daſs sie der Menschheit als Theile angehören. Was Menschheit sey, habe ich vermöge der Anschauung jener Individuen kennen gelernt, nicht umgekehrt die Individuen aus dem Ganzen erkannt. Nun ist es ein gewöhnlicher Miſsgriff des Philosophirens, die Erkenntniſs dadurch vollkommen begreiflich machen zu wollen, daſs man aus einem Abstraktum die unter demselben befaſsten Gegenstände herleitet, also aus dem Nichtangeschauten das Angeschaute erklärt. Man verwechselt das Verhältniſs des Ganzen und seiner Theile mit dem Verhältniſs einer realen Ursache und Wirkung, und meint, gleichwie der Begriff dadurch werde, daſs ich in der Anschauung successiv die einzelnen Gegenstände aufsuche, welche in seiner idealen Einheit verknüpft sind, so würden und entständen auch successiv die realen Dinge aus einer Einheit als ihrer Ursache, der aber keine reale Anschauung entspricht. Daher jene sonderbaren Aussagen in der Philosophie, es gebe ein Seyn der Totalität, von welchem alles besondre Seyn nur eine theilweise Erscheinung ausmache; man müsse das Ganze der Welt, als das wahrhaft Seyende, vor seinen Theilen anschauen; es gebe ein allgemeines Leben der Dinge, als den Grund jedes besondern Lebens; es gebe eine allgemeine Form des Seyns, als Grund jeder besondern Form des Seyns u. s. w. Dergleichen Behauptungen stüzen sich auf den alten Saz des Aristoteles; sie sind formal gültig für das Feld der Begriffe, aber vollkommen unbrauchbar für die Erweiterung und Begründung unserer realen Erkenntniſs, die sich auf Wahrnehmung stüzt, in Beziehung auf welche durch jenen Saz: das Ganze sey vor den Theilen, nichts weiter ausge-

sagt wird, als: Ein Ding sey dasjenige, was es ist. Alle wirklichen Dinge werden als Individua angeschaut, deren reales Wesen sich nicht durch das Begriffsverhältnifs der Totalität und Partialität konstruiren läfst.

Wenn also die Philosophie eine solche Konstruktion des Besondern aus dem Allgemeinen unternimmt, so entspringt durch dieses Unternehmen ein wissenschaftlicher Schein, der durchaus nicht geeignet ist, die Erkenntnifs zu begründen und zu erweitern, sondern vielmehr dieselbe in einem falschen Lichte darstellt. Die Wahrnehmung, als ursprüngliche Quelle aller Erkenntnifs, wird nicht begründet durch die Reflexion und den Begriff; sondern umgekehrt, diese stüzen sich mit dem Auffassen der Verhältnisse auf jene. Die Sphäre der Wahrnehmung ist also die Sphäre der Unbegreiflichkeit, die Sphäre der Begreiflichkeit beginnt, wenn das Gegebne der Wahrnehmung durch Reflexion aufgefafst, und mit einander in Verhältnifs gesezt wird.

Welches ist nun der Inhalt einer wissenschaftlich nothwendigen begreiflichen Erkenntnifs? Nicht das Wesen des Wahrgenommenen selbst; sondern das Gesez der Verhältnisse des Wahrgenommenen zu einander. Ein allgemeines Gesez für diese Verhältnisse ist dann der Grund der besondern Verhältnisse, welche dadurch, als begreiflich, erkannt werden. Die nothwendigen Verhältnisse aller Gegenstände der Wahrnehmung sind entweder logisch oder mathematisch; jenes für die ideale Vergleichung durch Abstraktion und Reflexion, dieses für reale Kombination der Gröfsen und Konstruktion der Figuren; es giebt also nur eine logische und mathematische Nothwendigkeit in der Wissenschaft. Das allgemeinste Gesez der Verhält-

nisse sezt schon Verhältnisse voraus, der Grund der leztern kann also nicht aus dem Geseze derselben erkannt werden; die Logik und Mathematik können sich demnach nicht wieder logisch und mathematisch begründen, sondern müssen mit gewissen Axiomen anfangen. Der allgemeinsten Geseze Grund, z. B. daſs ein Ding sich selbst gleich sey, daſs Bewegung in Raum und Zeit geschehe, ist unmittelbar gewiſs, aber eben darum seinem Ursprunge nach, nicht wieder zu begründen. Der das Maas und die Ordnung einsezte in endlicher Welt, und menschlich erkennende Individuen erschuf, ist des Wesens der Dinge und ihrer Verhältnisse Urgrund, und eben deswegen unbegreiflich. Die Gränze der Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit läſst sich ganz bestimmt ziehen. Begreiflich ist, was aus Gründen erkannt wird, die Erkenntniſs des Gesezes gewisser Verhältnisse, durch Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine: — Unbegreiflich ist der Urgrund dieser Verhältnisse selbst, in Bezug auf welchen alles Unterordnen des Besondern unter das Allgemeine aufhört.

Ein Erkennen aus Begriffen heiſst Denken. Alle Wissenschaft ist demnach ein Produkt des Denkens. Aber jegliches Denken ist zugleich ein Nachdenken, es bezieht sich auf Verhältnisse des Wahrgenommenen. Das Denken erschafft sich nicht seinen Gegenstand, der gedacht wird, aber es erwägt das bestimmte Verhältniſs, worin derselbe zu andern Gegenständen steht, und stellt das Gesez auf, nach welchem sich das Verhältniſs richtet. Das Denken ist nie etwas Selbstständiges, sondern bezieht sich auf ein anderweitig Gegebnes; welchen Saz, nach unserm Bedünken, Kant so

philosophisch evident gemacht hat, daſs er nie für die Wissenschaft wieder verloren gehen sollte. Nur hat Kant das Vermögen der Wahrnehmung bloſs auf die sinnliche Anschauung beschränkt, ihm stüzt sich alle Realität auf Sinnenerfahrung, wogegen den Ideen der Vernunft keine unmittelbare Gewiſsheit zukommt, sondern dieselben nur als leitende Prinzipien zur Einheit der Sinnenerfahrung gebraucht werden. Dieses leztere sind die Ideen allerdings, auch nach unserer Ansicht, allein sie haben zugleich eben so unmittelbare Realität, als die Sinnendinge, weil die Vernunft ein Vermögen der Wahrnehmung ist, und nicht weniger wesentlich dem Menschenindividuum angehört, als die Sinnlichkeit. Wir folgen darin der Platonischen Lehre, welche die doppelte Richtung der Wissenschaft und Erkenntniſs auf das Sinnliche und auf das Uebersinnliche nie aus den Augen verliert, und den Gesichten der Vernunft (der νοησις) noch in höherem Grade vertraut, als den Gesichten der Sinnlichkeit (der δοξα). Kant vermochte durch den praktischen Theil seines Systems der Vernunft nicht wiederzugeben, was er ihr theoretisch genommen hatte, und daraus entspringt der Mangel und selbst die Inkonsequenz seiner Lehre, welche bei seinen Nachtretern in einen leeren Formalismus ausarten muſsten.

Weil alles Denken sich auf Wahrnehmung bezieht, also ein Nachdenken ist, so läſst sich Denken und Seyn zwar für die Reflexion absondern, aber nicht eigentlich wissenschaftlich entgegensezen. Alles wissenschaftliche Denken soll stets durch Wahrnehmung in seiner Realität bewährt werden, sonst ist das Denken leer, ein bloſses Kom-

biniren von Verhältnissen, denen nichts Gegebnes entspricht. Die Wahrnehmungen der sinnlichen Anschauung sind entweder objektiv in der Zeit gegeben, oder sie werden durch Gedächtniſs und Einbildungskraft reproducirt, deren Wirksamkeit sonach jeden wissenschaftlichen Gedankenlauf begleitet, wenn nicht die unmittelbare Anschauung vorhanden ist. Aus diesem Unterschiede entspringt für die Reflexion der Gegensaz von Möglichkeit und Wirklichkeit. Möglich ist nämlich der Begriff eines Gegenstandes, welcher nach den Verhältnissen und Gesezen der sinnlichen Anschauung in derselben bewährt werden kann; unmöglich ist der Begriff eines Gegenstandes, der den Gesezen und Verhältnissen aller sinnlichen Objektivität widerspricht. Wirklich ist derjenige Gegenstand, dessen Begriff durch sinnliche Anschauung bewährt wird; nichtwirklich ist derjenige Gegenstand, wo für den Begriff desselben die Bewährung durch Anschauung fehlt. Unwirkliche Dinge, für deren Realität bis dahin keine Anschauung Gewähr leistete, können sehr möglich seyn, aber unmögliche Dinge werden sicher niemals in der Wirklichkeit angetroffen. Die Möglichkeit erscheint in dieser Beziehung als das prius, als der Grund, die conditio sine qua non, der Wirklichkeit; allein man darf nie vergessen, daſs aus dem Reflektiren und Nachdenken über wirkliche Anschauungen und ihre Verhältnisse alle Geseze und Aussagen über die Möglichkeit der Gegenstände hervorgegangen sind; daſs es also ein ganz vergebliches Bemühen seyn würde, aus der Möglichkeit die Wirklichkeit hervorkonstruiren zu wollen. Vielmehr geht die Wahrnehmung des Wirklichen allem Auffassen seiner Verhältnisse und wissenschaftlichen Aufstellen

ihrer Geseze, und Entscheiden über Möglichkeit und Unmöglichkeit voran.

Auf die Wahrnehmungen der Vernunft ist der Reflexionsunterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit schlechthin nicht anwendbar. Die Vernunft ist nämlich auf das Unbedingte gerichtet, welches also nicht in Verhältnissen gegeben ist, auf welches also kein Gesez der Verhältnisse angewendet werden kann, wofür es weder eine Bewährung durch sinnliche Anschauung, noch eine Reproduktion derselben durch Gedächtnifs und Einbildungskraft giebt. Wenn deswegen im ontologischen Beweise für das Daseyn Gottes aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit desselben geschlossen wurde, so hat diese Methode dadurch einen Schein für sich, dafs bei Gott allerdings der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit wegfällt; aber eben deswegen kann auch nicht von der einen auf die andere geschlossen werden, und der ganze Schlufs ist leer und nichtssagend. Jede Idee hat, als Wahrnehmung der Vernunft, denselben Charakter des Unbedingten. Die Idee des Guten, als solche, kann weder möglich noch wirklich genannt werden, obgleich sie durch die Vernunft unmittelbar gewifs ist; so auch die Idee des Schönen, Gerechten u. s. w. Jene Ausleger der Platonischen Philosophie, welche die Ideen hypostasirten, geriethen in den Fehler, ihnen eine sinnliche Wirklichkeit zuzuschreiben, welche auf dem Felde des Begreiflichen lezter Grund der Wahrheit ist; die Ideen werden aber als ein Unbegreifliches wahrgenommen, und müssen in Bezug auf sinnliche Anschauung unmöglich und unwirklich genannt werden, weil dieser Reflexionsunterschied gar nicht auf sie anzuwenden steht.

Das Verhältnifs des Begreiflichen zum Unbegreiflichen, welches in jeder Wissenschaft auf eigenthümliche Weise wiederkehrt, macht das philosophische Fundament der Wissenschaft, und ist die Ursache des Hin- und Herschwankens und der verschiedenen Behandlung geworden, welche die meisten Wissenschaften erfahren haben. So lange darüber keine philosophische Selbstverständigung eintritt, können einzelne Misgriffe anerkannt werden, z. B. der Misgriff des ontologischen Beweises für die Existenz Gottes; aber es werden anstatt ihrer andere Misgriffe wieder eintreten. So stammet die Definition, als sey Gott identisch mit der Totalität der Welt, aus demselben Fehler, wie jener Beweis, nämlich aus der Uebertragung der Geseze der Begreiflichkeit auf die Sphäre des Unbegreiflichen; und doch giebt es Einige, welche jenen Beweis vollkommen unstatthaft finden, und zugleich die Lehre vom göttlichen All der Dinge als die höchste Weisheit verehren. Einem Ausspruch des Cicero zuwider wollen manche Philosophen lieber verkehrt wissen als nicht wissen.

§. 10.

Alle begreifliche Erkenntnifs wird bestimmt durch Gleichsezen und Ungleichsezen. Das besondere Vermögen dieser Gleichsezung und Ungleichsezung heifst Verstand. Gleichsezung ist Einheit, Ungleichsezung ist Vielheit. Jedes sinnliche Objekt wird erkannt als Eines und Vieles zugleich. Einheit ist die Totalität, Gleichsezung der Theile; Vielheit ist die Partialität, als Ungleichsezung der Theile.

Bei dem Nachdenken sind also folgende Vermögen wirkend: Wahrnehmung, Reflexion

und **Abstraktion, Verstand.** Was wahrgenommen ist, wird in seinen Verhältnissen durch Reflexion und Abstraktion aufgefaſst, und durch den Verstand als gleich oder ungleich bestimmt. Kein Verständigen findet statt, ohne Reflectiren und Abstrahiren, und dieses wieder nicht, ohne Wahrnehmen.

Die Geseze, nach denen die Gleichsezung und Ungleichsezung der Wahrnehmungen erfolgt, sind **logische** Geseze. Sie gelten in Abstracto, der Inhalt der Wahrnehmungen mag seyn welcher er wolle. Sie drücken sich unmittelbar aus in der **Sprache**, dem sinnlichen Zeichen der Gleichsezung und Ungleichsezung des Verstandes.

Logik ist demnach die Wissenschaft von den Gesezen, nach welchen die Begriffe gleich oder ungleich gesezt werden. Es ist nicht zu verwundern, wenn die Logik, sobald sie als eine besondere Wissenschaft aufgestellt war, innerhalb ihrer Gränzen solche Festigkeit gewann, daſs sie, ungeachtet aller sonstigen Veränderung philosophischer Lehren, unerschüttert blieb. Ihre Geseze sind begründet durch das Wesen des Erkennens in Begriffen, welche immer als Einheit und Vielheit erkannt werden; die Geseze sind so unerschütterlich, als das Daseyn der Sprache, wodurch überhaupt **Verständigung** unter den Menschen möglich wird. Ueber das Wesen des Wahrgenommenen sagt die Logik nichts aus, sondern beschränkt sich blos auf die Regeln, nach welchen eine Gleichsezung oder Ungleichsezung der Wahrnehmungen geschehen muſs. **Kant** sagt deswegen vollkommen richtig: daſs die Logik seit dem **Aristoteles** keinen Schritt habe rückwärts thun dürfen, aber auch keinen Schritt habe vorwärts thun können.

Es ist ohne Erinnern klar, daſs jede wissenschaftliche Erkenntniſs den Gesezen der Logik folgen muſs. Thut sie dieses nicht, so ist eine solche vorgebliche Erkenntniſs nicht auf Nachdenken gegründet, sie ist Unverstand, Absurdität. Alles Folgern, Entwickeln, Verknüpfen, geschieht nach logischen Gesezen, die immer in ihrer Dieselbigkeit gültig bleiben. Aber eine Erweiterung irgend einer Wissenschaft durch Logik ist schlechthin unmöglich, weil die logische Gesezmäſsigkeit nichts giebt, sondern nur das Gegebne durch Gleichsezung und Ungleichsezung gliedert und verständigt. Durch logisches Wissen die Wissenschaft erweitern zu wollen, heiſst eben so viel, als wenn man durch die Kenntniſs der grammatischen Geseze einer Sprache erfahren wollte, was in dieser Sprache geschrieben wäre, ohne die Schriftsteller zu lesen. Ein Fortschritt der Wissenschaften ist nur möglich, wenn sich entweder das Gebiet der Wahrnehmungen erweitert, oder durch eine schärfere Reflexion und Abstraktion das Verhältniſs der bis dahin gegebenen Wahrnehmungen berichtigt wird, welchem sodann die logische Gleichsezung und Ungleichsezung folgt.

Inbegriff aller logischen Geseze ist die Triplicität von Thesis, Antithesis und Synthesis. Die Thesis repräsentirt das Gegebenseyn irgend eines Objektes, die Antithesis ist Ungleichsezung, und die Synthesis Gleichsezung. Das Reich der Wahrnehmung ist die Bedingung, unter welcher allein logische Thesis, Antithesis und Synthesis möglich sind. Wird nichts wahrgenommen, so wird nichts logisch gesezt; wird nichts durch Reflexion an der Wahrnehmung unterschieden, so wird logisch nichts entgegengesezt; wird nichts an dem

Unterschiednen als einander gleich gefunden, so wird logisch nichts gleichgesezt. Es giebt also keine von der Wahrnehmung unabhängige logische Antithesis und Synthesis, überhaupt kein logisches a priori. Alle logischen Geseze sind an die Wahrnehmung, als die Quelle alles Erkennens, gebunden, und haben für sich selbst schlechthin keine Bedeutung.

Nichts destoweniger ist die Logik eine vollständige apodiktische Wissenschaft. Es giebt keine andere Nothwendigkeit in der Erkenntniſs als diejenige, welche aus Gesezmäſsigkeit ihren Ursprung nimmt. Die mathematische Nothwendigkeit besteht in der Einsicht der Geseze von Grössenverhältnissen, von Bewegung, von Entstehung der Figuren; die logische Nothwendigkeit besteht in der Einsicht der Geseze von Vergleichung, Einordnung, Unterordnung der Begriffe. Sobald Dinge mit einander verglichen werden und die Erkenntniſs derselben Zusammenhang gewinnen soll, ist die Befolgung der logischen Geseze so nothwendig, als die Befolgung der mathematischen bey Bestimmungen der Figuren, Bewegungen, Gröſsen überhaupt.

Es kann schwerlich jemandem einfallen, im Ernst die apodiktische Gültigkeit derjenigen logischen Geseze zu bezweifeln, welche in der bekannten Tafel der Urtheile aufgestellt werden. Diese Geseze sind ans der Vergleichung der Begriffe unter einander hervorgegangen, und entwickeln sich aus der logischen Thesis, Antithesis und Synthesis. In der Quantität ist das Verhältniſs des Allgemeinen und Besondern erwogen, in der Qualität das Verhältniſs des Gleichsezens und Ungleichsezens, in der

Relation die gegenseitige Bedingtheit, in der Modalität endlich das Verhältnifs der Reflexion überhaupt zur Wahrnehmung. Alle Begriffe also, und jeder begreifliche Inhalt der Erkenntnifs stehen unstreitig unter diesen Gesezen, weil diese Geseze sich aus den Verhältnissen ergeben, unter denen alleinig Erkenntnifs gewonnen werden kann.

Diese logischen Geseze tragen im Vergleich zur Sinnenerkenntnifs, die aus Erfahrung stammt, den Charakter der Nothwendigkeit, und es kann dadurch leicht der Wunsch entstehen, das Gebiet der Erkenntnifs apodiktisch zu erweitern, ohne dafs die Zufälligkeit einer möglichen Erfahrung abgewartet werde. Eine auf diesem Wege gewonnene Erkenntnifs müfste a priori heifsen. Man bedenke aber, dafs es kein Gesez giebt, ohne ein Gegebnes, welches unter diesem Geseze steht; dafs nicht das Gegebne aus dem Gesezmäfsigen, sondern dieses vielmehr aus den Verhältnissen des Gegebnen stammt; dafs also das Apodiktische nur im Gegebnen apodiktisch ist, welches Gegebne durch Erfahrung bewährt wird.

Kants Kategorien, als reine Verstandesbegriffe, bezeichnen die Verhältnisse, unter denen die Gleichsezung oder Ungleichsezung des Verstandes geschieht. Jene Gleich- oder Ungleichsezung ist nämlich quantitativ, qualitativ, relativ, modal. Die Kategorie hat keinen andern Gebrauch als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung. Es ist auch richtig, dafs die Gesezmäfsigkeit des Denkens nicht aus dem blofsen sinnlichen Gegebenseyn stammt, weil daraus nie ein Nothwendiges sich entwickelt; dafs alle Gesezmäfsigkeit nur durch Reflexion über die Verhältnisse des Gegebnen gewon-

nen wird, also in sofern das Produkt einer Intelligenz genannt werden kann. Allein es ist übereilt, wenn man hierauf eine reine Erkenntnifs a priori gründen will. Denn die Reflexion, durch welche die Verhältnisse der Gegenstände aufgefafst werden, durch welche also eine Gleichsezung oder Ungleichsezung derselben möglich wird; ist ursprünglich gebunden an die philosophische Anschauung. Diese zeigt den Dualismus des Subjektiven und Objektiven als das Wesen der menschlichen individuellen Erkenntnifs. Die menschliche Erkenntnifs ist also stets rein und empirisch zugleich, wenn auch die Reflexion die Verhältnisse besonders hervorhebt, unter denen der Verstand gleich oder ungleich sezt, und diese Verhältnisse als nothwendiges Gesez für alles Begreifliche betrachtet. Sagt also Kant: „Zum Erkenntnisse gehören zwei Stücke, erstlich die Kategorie, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird; zweitens, die Anschauung, dadurch er gegeben wird"; so läfst sich dieses auslegen, dafs jenes Erste die logische Gesezmäfsigkeit, das zweite die gegebne Anschauung, als Elemente der wissenschaftlichen Erkenntnifs, für die Reflexion, bezeichne. Will man dieses aber auslegen, dafs jenes Erste ohne das Zweite nur das Denken, aber nicht das Erkennen möglich mache, weil nichts zu erkennen da sey; indem aber das Erste auf die reine Anschauung (Raum und Zeit) angewandt werde, eine Erkenntnifs der Gegenstände, ihrer Form nach, zu Stande komme; so ist hiebei mancherley zu erinnern. Jedes Denken nämlich ist ein Nachdenken, es mufs sich also auf ein Gegebnes beziehen, und aus Nachdenken wird Erkenntnifs. Eine reine Anschauung (Raum und Zeit) ist keine Anschauung, es mufs ein Mannich-

faltiges im Raum und in der Zeit angeschaut werden, sonst werden Raum und Zeit überall nicht angeschaut. Dieses Mannichfaltige ist nicht rein, sondern sinnlich empirisch. Sonach giebt es auch keine Erkenntniſs der Gegenstände, ihrer bloſsen Form nach, oder etwa die Erkenntniſs eines Gegenstandes überhaupt, (dergleichen die Kathegorie seyn soll) sondern jeder Gegenstand ist ein Bestimmtes, und kann in seinen Verhältnissen zu andern Gegenständen erwogen werden. Diese Verhältnisse selbst lassen sich, abstrahirt von einzelnen Gegenständen, in der Reflexion hervorheben, dann aber ist das Resultat des Nachdenkens darüber eine Gesezmäſsigkeit, welche allerdings allgemeine Gültigkeit für jegliches Gegebne besizt, wodurch aber das Gegebne selbst in seinem Wesen nicht erkannt wird. Warum die Mathematik dennoch apodiktische objektive Gültigkeit habe, ohne daſs wir dieselbe aus reinen Formen der Sinnlichkeit herzuleiten brauchen, ist schon an seinem Ort erinnert worden.

Es resultirt demnach: alle nothwendige Erkenntniſs ist eine Erkenntniſs der Gesezmäſsigkeit in gewissen Verhältnissen. Das Gegebne aber, welches als dieser Gesezmäſsigkeit unterworfen erkannt wird, liegt auſserhalb der Gränzen einer nothwendigen Erkenntniſs. Die wissenschaftliche Konstruktion in irgend einem bestimmten Falle ist die Konstruktion des besondern Gesezes für denselben aus der allgemeinen Gesezmäſsigkeit. Die Sache selbst, der Gegenstand, wird dadurch nicht konstruirt. So konstruirt der Mathematiker die nothwendigen Geseze der Bewegung in Raum und Zeit, aber er konstruirt nicht die Bewegung selbst, nicht den Raum und die Zeit als Thatsachen. In

diesem Sinne ist es wahr, daſs die Mathematik eine solche Konstruktion noch von der Philosophie zu erwarten habe, wenn diese etwa dergleichen liefern könnte; aber es ist unwahr, daſs die Mathematik bis dahin ohne Fundament sey, da sie vielmehr als apodiktische Wissenschaft auf jene Thatsachen unerschütterlich begründet ist. So konstruirt der Logiker diejenigen Geseze, nach denen die Begriffe gleich oder ungleich gesezt, verbunden oder getrennt werden müssen; aber er konstruirt nicht die Gleichheit oder Ungleichheit der Anschauungen, welche als gegebne Thatsachen überhaupt Begriffe möglich machen und der logischen Gesezmäſsigkeit unterworfen sind.

Logik und Mathematik sind also in gleichem Grade apodiktische Wissenschaften. Nur besizt die Mathematik dadurch eine unmittelbare objektive Evidenz, daſs ihre Thatsachen jederzeit durch das Menschenindividuum hervorgebracht werden können, also vollständig objektiv konstruirbar sind. Daſs dieses aber geschehen kann, davon ist die mathematische Wissenschaft nicht Ursache, sondern die menschliche Individualität, deren unmittelbares Eigenthum es ist, äuſsre Bewegung im Raum und in der Zeit zu erschaffen. Dagegen kann kein logischer Begriff in seiner Wesenheit von dem Menschenindividuum objektiv hervorgebracht werden, sondern man muſs fragen: ob die Anschauung dergleichen bewährt habe oder etwa bewähren werde. Ist diese Bewährung vorhanden, so gilt das logische Gesez eben so objektiv als das mathematische; fehlt aber diese Bewährung, so erscheint das logische Gesez blos gültig für gewisse subjektiv durch Reflexion angenommene Verhältnisse,

nisse, denen aber keine äuſsre Realität zugeschrieben werden kann.

Es ist kein Wunder, wenn die Philosophie, bevor sie zur Einsicht gelangte, daſs alle Begriffe und deren Verhältnisse sich auf Anschauung beziehen, die Logik zum eigentlichen Wesen ihrer Wissenschaft machte. Alle Einsicht aus Gründen ist eine logische Einsicht, denn sie ist eine Herleitung des Besondern aus dem Allgemeinen, des Theiles aus dem Ganzen. Das Wesen der gründlichen Erkenntniſs war also Logik, wenn man davon absah, daſs durch Anschauung allein den Begriffen Realität zukomme. Kant erwarb sich um die Philosophie das unsterbliche Verdienst, die Anschauung in ihre Würde eingesezt zu haben; so daſs es, wie er sagt, für die Erkenntniſs eben so nothwendig ist, die Begriffe sinnlich zu machen, d. h. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen; als seine Anschauungen sich verständlich zu machen, d. h. sie unter Begriffe zu bringen.

Auch nach Kant, wie vor ihm, ist der wissenschaftliche Inhalt philosophischer Systeme bloſse Logik gewesen. In den drei Grundsäzen der Wissenschaftslehre läſst sich sehr leicht die logische Thesis, Antithesis und Synthesis nachweisen. Wenn aus dem Ungleichsezen und Gleichsezen systematisch die Realität der Gegenstände sammt den Vermögen des Ichs und Raum und Zeit sich entwickeln sollen, so ist der ganze Gewinn solches Verfahrens ein logischer und es kommt nie zu einer anderweitigen Begründung der Realität, als etwa durch die Fiktion einer intellektuellen Anschauung, die nichts anschaut, als eben dieses Gleichsezen und Ungleichsezen, und der dann gelegentlich die

verschmähte sinnliche Anschauung unter die Flügel kriecht. Die sogenannte Trinität des Identitätssystemes, absolute Einheit, Differenz und Indifferenz, ist wiederum nichts anders, als Thesis, Antithesis und Synthesis. Die daraus sich entwickelnde Erkenntniſs ist keine andre als eine logische des Werdens der Begriffe, welche man fälschlich als eine reale des Werdens der Dinge betrachtet. Auch dieses System kann die logischen Gränzen nicht überschreiten durch die Fiktion einer intellektuellen Anschauung, vermöge welcher das Ganze vor den Theilen gegeben seyn soll. Die wissenschaftliche Konstruktion der Dinge, deren man sich rühmt, ist nichts anders, als eine Konstruktion der Geseze des Denkens, welche schon seit dem Aristoteles die Sphäre einer besondern und zwar apodiktischen Wissenschaft bilden.

Für die Wissenschaft aus Begriffen, für die Erkenntniſs aus Gründen, giebt es nur eine mathematische und eine logische Nothwendigkeit. Die Mathematik konstruirt objektiv; die philosophische Konstruktion dagegen, welche keine mathematische seyn soll, konstruirt blos die Geseze des Denkens, ihre konstruirte Realität ist also eine logische Realität.

Organismus des gesamten Wissens.

§. 11.

Das gesamte menschliche Wissen trägt einen doppelten Charakter. Es ist entweder Wahrnehmung, oder Begriff; entweder unmittelbare Ueberzeugung, oder durch Gründe gewonnene mittelbare Einsicht. Jenes heifst Glauben, dieses Begreifen.

Der Ausdruck Glaube ist vielen Philosophen anstöfsig gewesen, weil ihnen die Sache anstöfsig war, worauf sich derselbe bezieht. Die wissenschaftliche Philosophie geht aus Reflexion hervor, ihr folgen Begriff und logische Ordnung; man gewinnt eine Erkenntnifs aus Gründen, und will nun auch nichts anderes gelten lassen, als was in dieser Sphäre der Begreiflichkeit dargethan worden ist. Mit dem Glauben wird aber gerade das Gebiet der Unbegreiflichkeit bezeichnet, auf welchem die Gewifsheit nicht durch Gründe vermittelt werden kann, sondern unvermittelt erkannt wird und Ueberzeugung hervorbringt.

Nicht ganz zu empfehlen ist der Gegensaz zwischen Glauben und Wissen. Es kann dadurch der Misverstand entstehen, als wisse man nicht, indem man glaubt, da doch der Glaube allerdings ein Wissen dessen ist, was geglaubt wird, nur nicht auf begreiflichem Wege gewonnen. Sobald man aber unter Wissen nichts anders versteht, als eine begreifliche Einsicht, so kann

jener Gegensaz statt finden, und in diesem Sinne hat schon Sokrates von seinem Nichtwissen gesprochen, obgleich das Orakel ihn den Weisesten (Wissendsten) der Griechen nannte.

Wir haben nicht bei diesem Glauben an jene moralische Ueberzeugung zu denken, welche Kant in seiner Lehre von der praktischen Vernunft aus dem Daseyn des Sittengesezes entwickelt. Wir sagen freilich mit ihm, daſs die Existenz Gottes geglaubt werde, aber dieser Glaube stüzt sich nicht auf ein praktisches Postulat, sondern ist vielmehr das Fundament aller theoretischen und praktischen Erkenntniſs. Wir glauben an Gott, wie wir an uns selbst als Sinnenwesen und an das Daseyn einer objektiven Welt glauben.

Der philosophische Glaube ist eben so wenig mit einem religiösen Glauben an irgend eine historische Lehre zu verwechseln. Diese Verwechslung scheint unter den Gegnern des Glaubens in der Philosophie die gewöhnlichste zu seyn, und sie können sich alsdann nicht darin finden, wie ein Philosoph historische Autorität als das Oberste seiner Ueberzeugung sezen dürfe und müsse. Es hält schwer zu begreifen, daſs solche Verwechselung noch immer statt finden konnte, nachdem derjenige, welcher unter den Deutschen am nachdrücklichsten die Bedeutung des Glaubens in der Philosophie vertheidigte, (Jacobi), in seinem Gespräche über Idealismus und Realismus schon vor zwanzig Jahren deutlich genug die Meinung des Wortes enthüllte. In jener Schrift ist auch auſserdem gezeigt, daſs frühere Philosophen den Unterschied des Glaubens und Wissens (Begreifens) sehr wohl kannten, unter andern der scharfsinnige Hume, welcher den Glauben „etwas von der Seele Gefühltes“ nennt; „wel-

ches die Bejahung des Wirklichen und seine Vorstellung, von den Erdichtungen unterscheidet, wodurch jene Vorstellungen zum herrschenden Prinzip unsrer Handlungen werden.“ Diese Erklärung des Wortes ist die unsrige, nur muſs die Humische Definition noch dahin ergänzt werden, daſs der Glaube nicht bloſs das herrschende Prinzip der Handlungen, sondern auch Prinzip der gesamten Erkenntniſs ist.

In unserm wissenschaftlich abergläubigen Zeitalter scheint fast die Erinnerung nöthig, man wolle durch philosophischen Glauben keinen Aberglauben herbeiführen. Aberglaube entspringt, wenn man das Gebiet des philosophischen Glaubens verkennt, und weder der Vernunft noch den Sinnen trauend, zu unsichern Traditionen und phantastischer Bildnerei seine Zuflucht nimmt. Darum sind auch der Unglaube und der Aberglaube Zwillingsbrüder; dem Unglauben wird alles leer, dem Aberglauben wird alles überflüssig voll, und es scheint, nur dort finde sich Raum für die überflüssige Fülle des Aberglaubens, wo Leerheit genug ist, um sich mit jeder dargebotnen Gabe zu begnügen. Wird aber das Begreifliche des Wissens mit dem Unbegreiflichen in das rechte Verhältniſs gestellt; so ist dem Unglauben wie dem Aberglauben sein Einfluſs benommen, und die Wissenschaft gewinnt den einzig möglichen sichern Gang für ihre Bestrebungen.

Geglaubt in philosophischem Sinne wird dasjenige, was wahrgenommen wird. Alle Wahrnehmung nämlich ist eine unmittelbare Ueberzeugung, welche nicht durch Reflexion und Begriff begründet werden kann. Wir haben unsrer menschlichen Individualität ein doppeltes Vermö-

gen der Wahrnehmung zugeschrieben, nämlich, Vernunft und Sinn. Was also durch Vernunft und Sinn Gegenstand unsrer Wahrnehmung ist, wird geglaubt. Es vermag die Erkenntniſs des göttlichen Wesens eben so wenig nach begreiflichen Gründen dargethan zu werden, als die Existenz eines äuſsern Sinnenobjekts, warum es gerade so und nicht anders in seiner Realität angeschaut werden müsse. Vernunftglaube und Sinnenglaube gewähren uns eine unmittelbare Gewiſsheit des Wahrgenommenen. Jener stüzt sich auf das Zeugniſs der Vernunft, dieser auf das Zeugniſs der Sinne. Ist dieses doppelte Zeugniſs falsch, so giebt es überall keine Wahrheit der Wahrnehmung. Aus Kombinationen der Begriffe läſst sich diese ursprüngliche Wahrheit nicht begründen.

Glaube ist sonach das Erste in unsrer Erkenntniſs, weil Wahrnehmung das Erste ist; der Begriff ist das Zweite, weil er sich auf die Verhältnisse des durch die Wahrnehmung Gegebnen bezieht. Nenne ich nun die aus Begriffen gewonnene Erkenntniſs ausschlieſslich ein Wissen, so sezt alles Wissen das Glauben voraus, und alle Wahrheit des Wissens beruht auf Glauben. Der Glaube ergreift das ursprünglich Gegebne, das Wissen entwickelt die Verhältnisse des Gegebnen nach den Gesezen des Verstandes.

Glauben und Begreifen verhalten sich gegen einander negativ. Was geglaubt wird, kann nicht begriffen werden, und was begriffen wird, wird nicht geglaubt. Diese gegenseitige Negativität zeigt sich in dem gesamten menschlichen Wissen, und es ist das Geschäft des Philosophen sie in ihrer richtigen Bedeutung aufzufassen und dadurch das Wesen jeder besondern Wissenschaft zu bestimmen.

Wir gewinnen also menschliche Wissenschaft durch:

Vernunft, Verstand, Sinn.

Diesen Vermögen analog giebt es in der Wissenschaft:

Idee, Begriff, Anschauung.

Das Eigenthümliche derselben und ihr gegenseitiges Verhältnifs zu einander bildet den Organismus des gesamten Wissens.

§. 12.

Idee.

Idee heifst dasjenige, was durch Vernunft wahrgenommen wird. Die Vernunft in diesem Sinne ist das Vermögen der Wahrnehmung der Ideen. Jede Idee ist ein Unbedingtes, dessen unmittelbare Voraussezung der menschlichen Individualität durch Vernunft möglich wird.

Das ursprünglich Unbedingte ist Freyheit, göttliches Wesen. Die Idee Gottes ist streng genommen die einzige durch Vernunft als wahr vorausgesezte Idee. Es kann nicht mehrere von einander unabhängige Unbedingtheiten geben, also auch nicht mehrere Ideen. Wenn demnach mehrere Ideen, z. B. der Wahrheit, Güte, Schönheit, angenommen worden sind, so stammt dieses aus der Endlichkeit des Menschenindividuums, welches das Unbedingte zu dem Bedingten in gewisse Beziehungen sezt. Gott ist sowohl die höchste Wahrheit, als die höchste Güte, als die höchste Schönheit; denn er ist das Wesen der Wesen, wird wahrgenommen als die Idee der Ideen.

Man darf nicht sagen, die Idee sey ein Produkt der Vernunft. Die Vernunft kann so wenig

produciren als der Sinn; beide können blofs ein Gegebnes nehmen. Was aber der Wissenschaft sich als Idee darstellt, stammet aus der Vernunft und wird durch dieselbe als ein Wahrgenommenes gegeben. Dafs dieses geschehen kann, beruhet auf der Freyheit, dem unbedingten Wesen des bedingten Menschenindividuums.

Mit der Schöpfung des freyen persönlichen Menschen ist ihm die Gabe geworden, Gott den Schöpfer zu erkennen Die mehrfache Richtung des erschaffenen Wesens zu dem Schöpfer ist die Quelle einer Mehrheit der Ideen. Sie erscheinen als das Unbedingte für gewisse Verhältnisse und Bedingungen, werden dadurch auch regulativ für die freye vernünftige Wirksamkeit. Es giebt überall keine vernünftige Wirksamkeit, als eine Wirksamkeit für Ideen und nach Ideen. Fragt die reflektirende Philosophie, wodurch dieses geworden; so weiset die Vernunft auf Gott, als den Urheber alles Daseyns. Die Idee, als Quelle aller vernünftigen Erkenntnifs, verhält sich, nach Platonischem Bilde, zu Gott, wie im Reiche des Sichtbaren das Gesicht zur Sonne; durch Sonnenerleuchtung wird gesehen die sinnliche Welt, samt der Sonne selbst, und durch göttliche Erleuchtung wird das Reich der Ideen und Gott selbst von der Vernunft erkannt.

Freyheit ist der Urgrund alles wahrhaften W e s e n s. Ideen also, weil sie aus Freyheit stammen, sind das eigentlich P o s i t i v e im Wissen und Handeln. Ihren Positionen, weil sie den Charakter der Unbedingtheit tragen, müssen sich die Positionen der sinnlichen Anschauung, samt den besondern Verhältnissen, in denen sie gegeben sind, unterordnen. Ideen sind das Herrschende in der Wissenschaft.

Jede Idee ist unbegreiflich, und verhält sich deswegen gegen das begreifliche Wissen negativ. Bedingungen und Verhältnisse sind nicht für das Unbedingte gültig, und es ist deswegen mit Recht gesagt worden: „Der Maasstab des Endlichen wird überall zur Narrheit, wenn und wo man ihn auch auf das Unendliche anwende.“ Daraus erklärt sich, warum die höchste Position im begreiflichen Wissen stets als eine Negation erscheine, und umgekehrt dasjenige, was im begreiflichen Wissen als Position erkannt wird, im Verhältniſs zur Idee wieder als Negation erscheinen müsse. Diese Antinomie beruht auf dem ursprünglichen Gegensaz des Begreiflichen und des Unbegreiflichen und findet sich auf eigenthümliche Weise in jeder besondern Wissenschaft, die keiner bloſs mathematischen Behandlung fähig ist, und mehr enthalten soll, als bloſse Logik.

Das negative Verhältniſs der Ideen zum begreiflichen Wissen läſst sich leicht in Beispielen nachweisen. Die Idee Gottes ist die ursprünglichste Position der Vernunft, enthält aber für den Begriff nichts, als lauter Negation. Alles Endliche, welches begriffen werden kann, muſs von Gott durchaus negirt werden. Er ist unkörperlich, und doch erkennt der Begriff nichts als Körper, er ist auſser allem Raume, und doch erkennt der Begriff nur eine Existenz in räumlichen Verhältnissen. Die Idee der Ewigkeit ist eine Negation alles Zeitlichen; für den Begriff also ein Nichts, weil er das Zeitverhältniſs nicht vom Daseyn trennen kann. Die Idee der Freyheit ist für den Begriff eine Negation der Kette von Ursache und Wirkung, die freye Wirksamkeit soll sich selbst bestimmen, ohne nothwendige Folge einer Ursache zu seyn; und doch

stüzt sich alle begreifliche Erkenntnifs auf das Gesez der Kausalität. Die Idee der Wahrheit ist eine Negation des Unterschiedes zwischen Vorstellung und Objekt; und doch erkennt der Begriff nur, indem er beide einander entgegensezt, und die Verhältnisse des Objekts zum Subjekte näher bestimmt, weswegen ihm auch die Vorstellung nie mit dem Dinge an sich zusammenfällt. Die Idee des Guten kann nie aus einer Zusammenstellung gewisser Verhältnisse begriffen werden, so scharf auch diese Verhältnisse aufgefafst sind; vielmehr ist das Gute eine Negation alles dessen, was durch logische Gleichsezung oder Ungleichsezung dem Verstande einleuchtet, da eine Kombination von Verhältnissen eben sowohl bei dem Bösen statt findet. Die Idee der Schönheit ist eine Negation dessen was in der Begriffswelt gegeben ist, oder aus blofsen Verhältnissen des Ebenmaases oder der Brauchbarkeit zu Zwecken begriffen werden kann. Wenn die Philosophen eine Konstruktion der Schönheit auf dem Felde der Begriffe versucht haben, sind sie allemal unglücklich im Versuche gewesen und mufsten sich eingestehen, dafs die Schönheit selbst, als eigentliche Position, alles das n i c h t s e y, was Reflexion und Begriff über ihr Wesen festzustellen meinten. So mufs es sich mit allen Ideen verhalten, denn es gehört zum Wesen der Idee, dafs sie im Verhältnifs zum Begriff blofse Negation ist, diesem also auch bei seinem Bemühen ihrer Meister zu werden, unter den Händen verschwinden mufs.

Die Idee negirt ihrerseits, dafs das Begreifliche ein Wesenhaftes sey. Das Begreifliche ist hervorgegangen aus Verhältnissen, ist dem Wandel unterworfen, hat keine Dauer in sich selbst. Die Idee ist das eigentliche Wesenhafte, Unwandelbare, von

Verhältnissen Unabhängige. Der Begriff behauptet seinerseits, daſs es gar keine begreifliche Einsicht solcher bloſsen Negation gebe, daſs also die Idee für die begreifliche Erkenntniſs und Wissenschaft ein bloſses Nichts sey, also auch die menschliche Einsicht nicht fördere.

Der Begriff ist also von Natur ein Läugner Gottes, der Freyheit, der Ewigkeit, der unbedingten Wahrheit, Güte und Schönheit. Er kann nicht anders, denn ihm sind alle diese Dinge Negation seiner selbst. Die Idee behauptet dagegen mit derselben Zuversicht, Gott, Freyheit, Unsterblichkeit, das ewige Wahre, Gute und Schöne, und betrachtet sie als unvergängliches Wesen im Gegensaz einer vergänglichen Welt. Sie stüzt sich in ihrer Aussage auf Wahrnehmung der Vernunft.

Das vernünftige Individuum kann von Ideen nicht lassen. Werden sie verschmäht, so rächt sich diese Schmach. Es giebt eine Nemesis in der Philosophie, wie im Leben. Der Begriff hat nichts ursprünglich Positives, und es entflieht ihm alle Realität und Wahrheit, wenn er die Oberherrschaft der Ideen nicht anerkennt. Aber es stammt aus der Natur der Begreiflichkeit, daſs die Idee den Begriff stets als etwas Fremdes erscheinen muſs, welches sich ihm aufdringt, dessen er aber sich wohl erwehren möchte. Die Idee offenbart ihr Daseyn im Verhältniſs zum Begriff als Gefühl. Das Menschenindividuum kann deswegen nie durch Begriffe seiner Gefühle Meister werden, Gefühle leiten ihn im Wissen und im Handeln, der Begriff kann Gefühle auslegen, aber nicht das geringste Gefühl erschaffen.

Werden also Gefühle nicht eine philosophische Bedeutung haben? Unstreitig eine tiefe, wenn

sie es sind, welche das Daseyn der Ideen verkünden. Arger Mifsverstand aber wäre es, wenn jemand meinen wollte, ein blofses Hingeben an dunkle Gefühle mache schon den Philosophen. Wir müssen nicht vergessen, dafs wir nach Platon auch eine Seele der Materie besizen, die das Gefühl der Ideen trüben kann, und nicht unsterblicher Natur ist. Der wahre Philosoph folgt den Ideen, und kennet ihr Zeichen im Gefühle, der Nichtphilosoph hat keine Kunde des Zeichens, ihm fehlt Richtung und Weg, und er irret umher, der Unsicherheit und falschen Meinung preisgegeben. Während jener sich den Göttern nähert, stürzt sich dieser in die Versammlung der Erdgeister und verlieret endlich das Andenken des Himmels.

Der wahre Philosoph weifs, dafs der Begriff Verhältnisse auslegt, aber dieselben samt demjenigen, was in Verhältnissen gegeben ist, nicht hervorzubringen vermag. Ueber dem Entstehen des Wahrgenommenen und seiner Verhältnisse schwebt für das begreifliche Wissen ein Geheimnifs. Dieses Geheimnifs überschattet gleich einer Wolke das Feld der Begriffe, welche unter der Wolke klar genug ihre Gegenstände nach Aehnlichkeit und Unähnlichkeit zusammenstellen und absondern, aber über der Wolke die unbegreifliche Ursache anerkennen, wodurch die Gegenstände sichtbar wurden. Das Gefühl, wodurch der Philosophirende vom Gebiet der begreiflichen Erkenntnifs seinen Blick zu einer höheren Sphäre richtet, welches durch seine Begriffe nie aufgehellet werden kann, ist das Gefühl der A h n d u n g. Ahndung ist deswegen jeder philosophischen Wissenschaft eigenthümlich, sie ist das Wahrzeichen des Unbedingten in dem bedingten Kreise des Wissens, und in die-

sem Sinne heifst es: „Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewufstseyn seiner Unwissenheit desselben, Ahndung des Wahren, gegeben.“ Eine Philosophie, welche solche Ahndung verkennt, unterwirft die Vernunft, als Quelle der Ahndung, dem Verstande; also das Höhere dem Niederen, das Ueberirdische dem Irdischen.

Geistvolle und lebendige Männer, welche nicht durch logischen Scharfsinn ihre höheren Gefühle und Ahndungen zu tödten vermochten, haben die unbedingten Anmafsungen des Verstandes nie gut geheifsen. Der Begriff ist nicht leitend für die Idee, sondern die Idee ist leitend für den Begriff. Diesem stellt sich die Idee dar, als ein ihm Fremdes, als Gefühl, als Ahndung. „Die Weltweisen sind, aus einem an sich löblichen Eifer für die Wahrheit, irre gegangen; sie haben die Geheimnisse des Himmels aufdecken und unter die irdischen Dinge in irdische Beleuchtung stellen wollen, und die dunklen Gefühle von denselben, mit kühner Verfechtung ihres Rechtes, aus ihrer Brust verstofsen. — Vermag der schwache Mensch die Geheimnisse des Himmels aufzuhellen? Glaubt er verwegen ans Licht ziehen zu können, was Gott mit seiner Hand bedeckt? Darf er wohl die dunklen Gefühle, welche wie verhüllte Engel zu uns herniedersteigen, hochmüthig von sich weisen? — Ich ehre sie in Demuth; denn es ist grofse Gnade von Gott, dafs er uns diese ächten Zeugen der Wahrheit herabsendet.“ — So spricht ein kunstliebender Klosterbruder, und die wissenschaftliebenden Weltbrüder dürfen es ihm nachsprechen.

§. 13.

Anschauung.

Anschauung ist die Wahrnehmung der unmittelbaren Gegenwart eines Objektes durch den Sinn. Von dem edelsten Sinne ist das Wort entlehnt, bezieht sich aber auf das ganze Feld der sinnlichen Gewifsheit.

In jeder Anschauung ist eine Position für das Wissen und das Handeln. Mit den Positionen der Anschauung sind zugleich die Verhältnisse gegeben, welche das Wissen entwickelt, und worin das Handeln eingreift. Die Anschauung producirt nicht das Objekt, aber durch Anschauung ist der menschlichen Wissenschaft das Sinnenobjekt gegeben. Die Art und Weise dieses Gegebenseyns ist unbegreiflich, weil das begreifliche Wissen stets gegebne Objekte und ihre Verhältnisse voraussezt.

Ungeachtet die Anschauung auf das Endliche gerichtet ist, wird sie sich doch wegen ihrer Unbegreiflichkeit und Ursprünglichkeit gegen den Begriff nicht weniger negativ verhalten, als die Idee. Für den Begriff ist sowohl das Daseyn des Bedingten, als das Daseyn des Unbedingten ein Geheimnifs. Ungeachtet er also Bedingtes gleichsezt und ungleichsezt, entflieht ihm der Grund der Bedingungen, die Ursache der gewordenen endlichen Welt. Er stüzt sich auf Anschauung, als die unmittelbare, also nicht begreifliche Gewifsheit.

Jede Anschauung eines einzelnen Gegenstandes ist Negation der Allgemeinheit des Begriffs. Der Begriff ist Gleichsezung mehrerer Einzelnheiten, die Anschauung ist Sezung der Einzelnheit, ohne Rücksicht auf Allgemeines. Der Begriff konstruirt

für seine Einsicht die Theile aus dem Ganzen, die Anschauung dagegen giebt nur eine Fortschreitung von den Theilen zum Ganzen, negirt also ihrerseits die Konstruktion der Theile durch das Ganze. In der Anschauung ist ein successives Entstehen und Vergehen, sie verhält sich also negativ gegen die allgemeine Unveränderlichkeit des Begriffs. In der Anschauung kommen und verschwinden die Geschlechter der Menschen, dem Begriffe nach bleibt das menschliche Geschlecht. Die Anschauung zeigt eine unbestimmbare Verschiedenheit ihrer Gegenstände, der Begriff bestimmt dieselbe durch eine endliche Klassifikation. Die Anschauung zeigt das Individuelle als das Wesen der Dinge, der Begriff betrachtet das Individuelle nur als einen besondern Ausdruck des allgemeinen Wesens.

Die Vorstellungen von Substanz und Accidens sind durch das Gleichsezen und Ungleichsezen im Begriffe entstanden. In der Anschauung ist weder Substanz noch Accidens, sondern individuelle Einheit. Die Gleichsezung verschiedner Individuen im Begriff ist die Substanz, zu welcher sich alle jene Individuen als Accidens verhalten. Die Substanz z. B. eines Fluidums ist dasjenige, wogegen alle Beschaffenheiten, Mischungen desselben ein Accidens sind. Die Anschauung zeigt beständig eine bestimmte Beschaffenheit und Mischung. Dem Begriffe nach ist in der materiellen Welt nur eine Substanz, die besondern Materien beruhen auf einer accidentellen Modifikation derselben; oder auch, wenn von Kräften die Rede ist, sezt der Begriff eine Grundkraft der Natur, wovon jede besondre Kraft nur eine zufällige Aeufserung ist; nach der Anschauung dagegen ist jede Materie, jede Kraft eine individuelle Einheit.

Vermöge dieser Antinomie läugnet die Anschauung ihrerseits, daſs es irgend einen Inhalt des Begriffs für sich gebe. Der Begriff negirt seinerseits, daſs die bloſse Anschauung zur Gewiſsheit und zur Einsicht führe. Die Anschauung verbürgt sich für die Realität dessen, was durch sie gegeben ist; der Begriff läugnet die Wesentlichkeit dessen, was sich wechselnd in der Anschauung darbietet; denn es ist ihm zufällig, eine bloſse Erscheinung.

Gleichwie der Begriff von Natur alle Realität der Ideen läugnet, so läugnet er auch alle Realität der Anschauungen. Die Realität beider muſs geglaubt werden, und ein Glauben ist kein Begreifen. Wer den Begriff zum Herrscher über alles Wissen erhebt, fällt dem Skepticismus anheim. Der Begriff ist eben so gut ein Läugner der Realität der Natur, als er ein Gottesläugner ist.

Die Anschauung stüzt sich in ihren Behauptungen gegen den Begriff auf Wahrnehmung durch den Sinn. Der Begriff als solcher muſs die sinnliche Wahrnehmung läugnen, denn sie ist ihm ein durchaus Fremdes. Weil aber das sinnliche Individuum nicht von der Anschauung lassen kann, so verkündigt sich dieselbe dem Begriff als Gefühl. Die philosophische Bedeutung dieses Sinnengefühls wird dieselbe seyn, als des Gefühls, wodurch die Idee sich verkündigt. Zum Unterschiede von diesem Leztern mag das Sinnengefühl ausschlieſslich Empfindung genannt werden. Gefühl und Empfindung sind alsdann das Bewährende aller Realität, und man sagt mit Recht: „Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewuſstseyn und Leben, sind eine und dieselbe Sache.“

So

So negativ indessen auch der Begriff sich zur sinnlichen Anschauung verhalten mag, so begleitet ihn doch bei dem Auffassen und Auslegen der Verhältnisse, die nicht durch ihn selbst geworden sind, eine Ahndung des höheren Gebiets, welches sein logisches Kombiniren und Folgern nimmer erreicht, welches für ihn freylich das Gebiet der Unwissenheit ist, welches aber seinem Wissen zum Grunde liegt. Durch diese Ahndung wird das Gebiet der objektiven Wissenschaft nicht als geschlossen betrachtet, sondern es begleitet den Forscher die Hoffnung, einen bis dahin noch nicht erkannten Zusammenhang der Dinge, ein bis dahin noch nicht erkanntes Gesez ihrer Verhältnisse und Wirksamkeit zu finden.

§. 14.
Begriff.

Der Begriff ist ein Ausleger zwischen Anschauung und Idee. Diese geben die Positionen für die Wissenschaft, das Begreifen ist ein Vergleichen, Unterscheiden, Ordnen dieser Positionen unter und zu einander.

Das Individuum, welches sich philosophische Wissenschaft beilegt, besizt in derselben eine Auslegung seines Lebens zwischen Gott und der Welt. Die Philosophen sollen diesen Charakter ihrer Wissenschaft anerkennen, und nicht mit ihrer Auslegung den Text entbehrlich zu machen trachten. Ueberlassen sie sich einzig dem begreiflichen auslegenden Wissen, und verläugnen den Glauben, worauf dasselbe ruht, so verläugnen sie zugleich die höchste Wahrheit, und machen ihre Wissenschaft zum Schauplaz der unnüzesten und leersten

Streitigkeiten und Spekulationen. Das begreifliche Wissen hat nur dann innern Gehalt, wenn es von der Ahndung und dem Glauben eines aufser demselben begründeten Wahren begleitet wird; wenn es den Ideen und den Anschauungen vertraut, und in seinem ganzen Geschäft immer auf diese, als das Fundament aller Erkenntnifs, zurückkommt.

Das begreifliche Wissen hat in seinem Antagonismus gegen das Unbegreifliche stets die Tendenz, jene Unbegreiflichkeit zu vertilgen, und sich selbst in seiner Nichtigkeit auf den Thron zu sezen. Der Verstand, welcher nichts wahrnimmt, will sich über die Vernunft und die Sinnlichkeit erheben, und seine begreifliche Nothwendigkeit zum Fundament des Unbedingten und Bedingten machen. Dies widerspricht der menschlichen Individualität, und dem Organismus des wahren Wissens, welches sich in seiner blos verständigen Behandlung von dem falschen Wissen gar nicht unterscheidet, denn durch den Verstand wird in beiden gleich und ungleich gesezt; was da aber gesezt wird, mufs durch Idee und Anschauung bewährt seyn, als diejenigen Bürgen, wodurch ein wahres Wissen einzig bewährt werden kann.

Das blofse verständige Wissen, strenge aufgefafst, ist eine Indifferenz von Allem. Alle Position liegt aufser dem Gebiete des Verstandes, der sich dagegen negativ verhält. Der Verstand also für sich, wird alles negiren, ja er wird in seiner Indifferenz gegen alles reale Wissen, auch den Unterschied zwischen Verneinen und Bejahen aufheben. Er wird sich mit lauter Verhältnissen beschäftigen, die zugleich wieder keine Verhältnisse sind, da sich nichts in ihnen zu einander verhält;

er wird unterscheiden und gleichsezen, und zugleich dies wieder nicht thun, weil durch das blofse Unterscheiden und Gleichsezen kein realer Inhalt gegeben ist; er wird mit Worten spielen, obgleich dies nicht Worte sind, da sie keine Sache bezeichnen; kurz, er wird in seiner blofsen Verständigkeit durchaus unverständig seyn, und nichts verstehen.

§. 15.

Einige Folgerungen aus dem angegebenen Verhältnifs zwischen Idee, Begriff und Anschauung, sind noch näher ins Auge zu fassen.

Diejenige Thatsache, wodurch die Freyheit unmittelbar in die Verhältnisse einer Aufsenwelt eingreift, ist Bewegung genannt worden. Nun offenbart sich der Erkenntnifs das Gebiet der Freyheit durch die Idee, das Gebiet der Aufsenwelt durch die Anschauung; indem also die Thatsache der Bewegung als freye Wirksamkeit in den Verhältnissen der äufsern Welt dem Menschenindividuum eigenthümlich ist, zeigt sich die Bewegung für die Erkenntnifs als eine Einheit der Idee und der Anschauung. Die Idee einer Bewegung ist zugleich die angeschaute Bewegung, und die Anschauung derselben ist zugleich die Idee. Es bleibt die Anschauung, als die Gegenwart des Objektiven, nicht hinter der Idee zurück, sondern diese wird vollkommen durch sie dargestellt, Idee und Anschauung erschöpfen sich gegenseitig.

Da nun jede Position für die Wissenschaft Idee oder Anschauung seyn mufs, deren Verhältnisse durch Reflexion und Begriff ausgelegt werden, so ist eine solche Position, wo zwischen bei-

den keine Differenz mehr obwaltet, für die Wissenschaft vollkommen evident, und diese vermag das nothwendige Gesez aufzustellen, welches für diese positive Thatsache gültig ist. Wo hingegen die Idee in der Anschauung nicht vollkommen dargestellt wird, oder die Anschauung nicht zugleich als Idee aufgefaſst werden kann, da verkündigen sich beide in ihrem Daseyn unstreitig durch das Gefühl, aber als verschieden von einander, und die Wissenschaft wird in der Aufstellung ihrer Geseze einen Mangel finden, der durch alle Reflexion und verständige Behandlung nicht gehoben wird.

Bewegung wird von uns als freyen Wesen producirt. Die vollkommenste Position für die Erkenntniſs ist also eine solche, wo der Idee entsprechend das Individuum der Anschauung producirt wird. In diesem Produkte sind Idee und Anschauung Eins, das Gesez desselben ist durch den Begriff in der Besonderheit zugleich allgemein entwickelt, wie z. B. das Gesez jeder besondern Bewegung zugleich das Gesez aller Bewegung ist. An der Wahrheit des Produkts sowohl, als seiner Geseze, ist gar kein Zweifel möglich, die Gewiſsheit derselben ist dem Menschen so evident als sein eignes Leben.

Die Produktion der Bewegung und der Figuren ist eine mathematische. Durch freye Wirksamkeit entsteht ein anschauliches Produkt. Auf ähnliche Weise ist auch das moralische Handeln ein unmittelbares Eingreiffen der freyen Wirksamkeit in äuſsere Verhältnisse, die tugendhafte Handlung ist das Produkt. Dasselbe gilt von jeder Kunstwirksamkeit; der freye Künstler schafft ein Objekt, dieses ist sein Produkt.

Für die Erkenntnifs wird bei jedem dieser Produkte Idee und Anschauung in Eins fallen. Die Idee einer bestimmten mathematischen Figur und die Figur selbst sind Eins. Die Idee des Guten und die gute Handlung sind eine Einheit; die Idee des Schönen und das schöne Produkt sind wiederum Eins. Wäre da irgend eine Verschiedenheit, so wäre das Produkt kein solches, als es angenommen wurde, zu seyn, also das Kunstwerk nicht schön, die Handlung nicht gut, die Figur nicht Figur.

Eine solche Einheit, wie zwischen Idee und Anschauung, findet sich nicht zwischen Begriff und Sache. Diese liegen der Reflexion und dem Verstande stets aufser einander; die Sache als eine Einzelheit ist nie der Begriff, und der Begriff ist nicht die Sache. Der Verstand fodert deswegen Beweis, wenn solche Einheit sich für die Erkenntnifs ankündigt. Er verlangt daher, man müsse beweisen, dafs ein bestimmtes Kunstprodukt schön sey, dafs eine bestimmte Handlung gut genannt werden könne, dafs eine bestimmte Figur grade auf diese Weise und nicht auf eine andre als Figur möglich sey.

Der Künstler, im lebendigen Bewufstseyn seiner Idee und der producirten Anschauung, der Tugendhafte, im lebendigen Gefühl seiner Idee und der That, der Mathematiker in lebendiger Gewifsheit seiner Idee und der producirten Figur finden einen solchen Beweis unnöthig, weil ihnen die Einheit der Idee und Anschauung durch unmittelbare Produktion entschieden ist.

Welcher Beweis aber kann dem Verstande in jedem dieser Fälle gegeben werden? Kein andrer,

als die Produktion der angeschauten Sache selbst. Dafs die freye Wirksamkeit der Idee gemäfs das Gegebne producirte, Figur, moralische Handlung, Kunstwerk; ist die Evidenz, aufser welcher es keine andre giebt. Die Form des Schlusses wird lauten: Alle guten Handlungen sind der Idee des Guten entsprechend. Nun ist diese Handlung gut; Also ist sie der Idee des Guten entsprechend. Oder: Jede Figur ist die Idee einer bestimmten Bewegung im Raume; Nun ist dieses Dreyeck eine Figur; Also ist dieses Dreyeck die Idee einer bestimmten Bewegung im Raume. In solchem Schlusse wird nichts anders ausgesagt, als idem est idem, wie wir dieses als das Wesen aller begreiflichen Erkenntnifs aus Gründen festgesezt haben. Die Positionen der Idee und der Anschauung werden in ihrer Verschiedenheit oder Einheit dem Verstande gegeben, nicht von ihm hervorgebracht.

Wo nun diese Produktion der angeschauten Sache einem jeden durch die leichtesten Mittel zu jeder Zeit möglich ist, da ist auch vollkommene bewiesene Evidenz für den Verstand. Diese findet sich demnach in der Mathematik; denn eine Menge von Dreyecken läfst sich jederzeit der Idee des Dreyecks gemäfs produciren, die Einheit der Idee und der Anschauung läfst sich allemal durch producirende That darthun. Anders ist es mit der Idee des Guten und des Schönen. Die gute Handlung mit ihren gegebenen Bedingungen läfst sich nicht wieder hervorrufen, weil jede zweyte gute Handlung zugleich eine andre ist, und etwas mehr zu ihr erfodert wird, als blofse Bewegung in Zeit und Raum. Die Einheit der Idee und der Anschauung ist vorhanden in einer individuellen That, die aber in ihrer Individualität nicht wiederholt

zu werden vermag. So läſst sich auch das schöne Produkt wohl unter gewissen Bedingungen wiederholen, obgleich die Mittel dazu nicht immer leicht sind, und vielleicht dem Künstler selbst nur selten zu Gebote stehen; aber dieses zweite Kunstwerk ist dann immer nur in seiner Individualität eine Kopie des ersten, nicht eine Vervielfältigung des Producirens selbst, sondern nur eine Vervielfältigung des einzelnen Produkts, wodurch dem Verstande, welcher nach dem Beweise der Schönheit desselben fragt, die Produktion in ihrer allgemeinen Nothwendigkeit nicht bewiesen wird. Deswegen unterschied Platon die mathematischen Ideen von den nichtmathematischen. Jene, sagt er, bestimmen eine unendliche Zahl von Gegenständen, diese bestimmen nur Einen Gegenstand. Die ersteren betrachtete er als bedingt (weil ihr ganzes Wesen durch Bewegung in Zeit und Raum darstellbar ist); die lezteren dagegen betrachtete er als unbedingt, (weil sie wohl einen einzelnen Gegenstand der Anschauung bestimmen, aber ihr Wesen nicht durch beliebige Produktion im Endlichen dargestellt werden kann). Die nichtmathematischen Ideen stehen nach Platon wegen ihrer Unbedingtheit höher als die mathematischen, und bilden die eigenthümliche Sphäre der philosophischen Wissenschaft.

Es giebt also, nach dem Ausdruck eines geistreichen Schriftstellers, Handlungen höherer Ordnung, für welche keine Gleichung durch die Elemente (Satzungen) dieser Welt herausgebracht werden kann. Dem Verstande sind sie nothwendig unbegreiflich, und er fragt umsonst nach dem Beweise, warum in ihren Produkten Idee und Anschauung Eins sind. Nichtsdestoweniger sind sie wahr und

wirklich, durch Gefühl, durch Ahndung. Dieses nennt Platon Wiedererinnerung. Durch die Wiedererinnerung der Idee bei sinnlichen Gegenständen verkündigt sich im Bewufstseyn die Einheit der Idee und der Anschauung. Diese Wiedererinnerung verbürgt die Wissenschaft des Guten, des Schönen, wie bei dem mathematischen Produkt der bloſse Augenschein der Beweisgrund wissenschaftlicher Einsicht ist.

Die demonstrirenden Philosophen haben sich nie diesen Weg der Wissenschaft loben wollen. Ihnen ist der Verstand und seine mittelbare Gewiſsheit das Höchste, sie wollten nicht glauben dem Augenschein der Anschauung, nicht der Wahrnehmung durch Idee, nicht dem Gefühl, nicht der Ahndung, und deswegen verlangten sie für jegliche Position in der Wissenschaft einen Beweis in Begriffen. Dem Verstande aber liegen Begriff und Sache stets auseinander. Es war also die Realität der Anschauung durch kein verständiges Syllogistisiren auszumitteln, die Realität der Idee durch keine logische Kunst zu beweisen, und der Skepticismus hatte gewonnenes Spiel gegen alle losen nichtssagenden dogmatischen Demonstrationen. Philosophen wurden blind aus lauter verkehrter Begierde zu sehen; die groſse und kleine Masore der Weltweisheit hat den natürlichen Text alles Wissens gleich einer Sündfluth überschwemmt.

Geschlecht der Wissenschaften.

§. 16.

Die freye Wirksamkeit, als erste Ursache und Grund alles Daseyns, ist über alle Wissenschaft erhaben, obgleich dieselbe das alleinige Wesen genannt werden mag, durch welches und für welches Einsicht, Wissenschaft und Wahrheit möglich werden kann. Gott, als das unbedingte freywirkende Wesen, entzieht sich aller Wissenschaft, und besizt zugleich die höchste vollkommenste Wissenschaft.

Von einer menschlichen Wissenschaft ist nur auf unserm Erdball die Rede; von einer Auslegung der Verhältnisse einer geschaffenen Welt, deren Schöpfer und Schöpfungsakt ein nothwendiges Geheimnifs bleiben. Die Ahndung dieses Geheimnisses und die Gewifsheit des Daseyns eines unsichtbaren Gottes und der sichtbaren Welt sind von der menschlichen Individualität unzertrennlich. Sie sind die Wurzel, woraus der Stamm aller Wissenschaften hervorwächst, sie werden von jeglicher Erkenntnifs vorausgesezt, lassen sich aber von keiner andern Erkenntnifs ableiten, gleichwie Stamm, Zweige und Blätter des Baumes aus der Wurzel ihre Nahrung ziehen, und wenn die Wurzel fehlt, nothwendig verdorren müssen.

Durch das Geschlecht menschlicher Wissenschaften wird derjenige Raum erhellt, welchen unser individuelles Leben ausfüllt, dessen äufserste Enden ein unerforschliches Dunkel umgiebt. Vor dem Urgrunde des unendlichen Geistes in uns und der endlichen Natur aufser uns erblindet das wissenschaftliche Auge und verlöscht das wissenschaftliche Licht. Vernunft und Sinn werden für uns die Quelle von Ideen und Anschauungen; Reflexion und Begriff legen die Verhältnisse derselben aus; und es beruht auf der Klarheit, mit welcher die Vernunft und die Anschauung wahrgenommen, und auf der Schärfe und Sorgfalt, womit die Reflexion und der Begriff das Wahrgenommene bestimmten und ordneten, wie richtig oder wie verkehrt der Inhalt unserer wissenschaftlichen Erkenntnifs ist.

Bewegung in Raum und Zeit ward dasjenige genannt, wodurch das endliche freye Wesen unmittelbar in die Verhältnisse einer Aufsenwelt eingreift. Bewegung und Gröfsenverhältnifs sind also das wahre Eigenthum der wirkenden menschlichen Individualität, und der betrachtenden reflektirenden Wissenschaft. Die Geseze der Bewegung und der Gröfsenverhältnisse bilden den Inhalt der Mathematik, welcher für alle Anschauungen und Ideen gültig ist, denen Bewegung und Gröfsenverhältnifs zugeschrieben werden kann.

Des begreiflichen Auslegens und Ordnens Gesez und Regel sind in der Logik aufgestellt. Der Inhalt dieser Wissenschaft wird sich daher auf alles beziehen, was in Begriffen ausgelegt und geordnet werden kann. Weil eben die Begriffsordnung und Auslegung das eigenthümliche Geschäft jeg-

licher Wissenschaft ist, so muſs ein Gebrauch und eine Anwendung der logischen Geseze in allen Wissenschaften angetroffen werden; so verschieden übrigens ihr Inhalt seyn möge, und so eigenthümlich sonst gewisse Ideen und Anschauungen einer besondern Wissenschaft angehören.

Des endlichen freyen Wesens Wirksamkeit ist einer zeitlichen Entwickelung unterworfen, das Wollen und Vollbringen im Zeitverlauf ist Charakter des Menschenlebens. Reflexion und Betrachtung über diese zeitliche Entwickelung geben die Wissenschaft der Geschichte, das heiſst, einer Angabe derjenigen Art und Weise, wie gewisse Ideen und Anschauungen in einer Zeitfolge von Begebenheiten Gegenstand der menschlichen Erkenntniſs geworden sind. Aller Inhalt des menschlichen Wissens läſst sich der historischen Behandlung unterwerfen, weil die ganze menschliche Wirksamkeit sich in der Zeit entwickelt.

Wollte man sich die Sphäre der menschlichen Erkenntniſs als eine Fläche vorstellen, deren Umfang durch die Wahrnehmungen der Ideen und der Anschauungen begränzt wird, so lieſsen sich die bisher genannten Wissenschaften als solche ansehen, die dem Mittelpunkte am nächsten liegen, und in welchem am meisten wissenschaftliche Klarheit sich findet. Von einem Unbedingten, durch Begriff und Reflexion Unerreichbaren, ist in ihnen nicht die Rede, sondern sie beschäftigen sich mit bestimmten Verhältnissen eines endlich Gegebenen, und können diese Verhältnisse in Deutlichkeit auffassen und zusammenstellen. Was darüber hinausgeht, entflieht ihrer Herrschaft, und es möchte sich wohl ergeben, daſs in aller unserer Erkenntniſs

ein mathematisches, logisches, historisches Wissen das eigentlich Wissenschaftliche bildet; weil nur auf diese angedeutete Weise der Begriff Verhältnisse auffassen und auslegen kann. Das Historische indefs mufs, streng genommen, von dem Wissenschaftlichen ausgeschlossen werden, weil der Inhalt desselben blofs durch den Zeitverlauf und nicht durch ein innres Gesez zusammengehalten wird. Von einer andern Seite hingegen ist alle Erkenntnifs wiederum geschichtlich; weil ihr Inhalt als Thatsache gegeben wird, und jede Thatsache innerhalb des endlichen zeitlichen Lebens sich bewährt. Verschieden von den genannten Wissenschaften sind diejenigen, welche den äufsersten Kreis unsers Wissens zu berühren scheinen, in denen wohl ein Anfang gemacht werden kann, sie dem Begriffe und endlichen Verhältnissen klar zu machen, wo aber dieser Versuch bei weitem nicht so vollständig gelingt, als bei mathematischer und logischer Demonstration, oder bei geschichtlicher Erzählung.

Die Wissenschaften dieser Art theilen wir, ihrem Inhalt analog, in zwei Hauptklassen: in metaphysische und physische. Metaphysisch sollen diejenigen genannt werden, deren Wesen und Inhalt auf Ideen beruht; physisch hingegen diejenigen, die auf die Anschauungen einer äufsern Welt angewiesen sind. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht so zu verstehen, als ob von den Wissenschaften, die aus sinnlicher Anschauung stammen, alle Ideen ausgeschlossen wären; oder als ob die metaphysischen Wissenschaften gar keine Beziehung auf die sinnliche Anschauung hätten. Dergleichen strenge Absonderung

und Abschliefsung ist schon deswegen verwerflich, weil Reflexion und Begriff die steten Ausleger zwischen Idee und Anschauung sind, und wegen des ursprünglichen Dualismus unsrer Individualität und Wissenschaft beider bedürfen, um ein wahres und fruchtbares Wissen zu begründen. Nur derjenige Charakter der Wissenschaften soll bezeichnet werden: dafs die Elemente der einen Klasse von dem Uebersinnlichen anheben, die Elemente der andern hingegen auf sinnliche Beobachtung sich gründen. Wegen dieses verschiedenen Charakters sind die alten Namen der Physik und Metaphysik in der Philosophie gebräuchlich worden.

Man theilt mit Nuzen das wissenschaftliche Feld in einzelne abgeschlofsne Bezirke, um sich dem Anbau dieser einzelnen mit desto gröfserem Erfolge widmen zu können; und bei zunehmender Kultur sind deswegen der wissenschaftlichen Namen immer mehrere entstanden. Das eigentliche Gebiet der Wissenschaften wird durch solche genauere Abtheilungen desselben nicht vergröfsert; diese aber werden entweder veranlafst durch neue Entdeckungen auf dem alten Gebiet, oder können dieselben vorbereiten. So ist die neuere Mathematik ungleich reicher an der Zahl einzelner unter ihr begriffenen Wissenschaften, als die ältere, weil viele neue Entdeckungen gemacht wurden, von denen die Alten nichts wufsten; indessen tragen alle jene neu entdeckten Wissenschaften den gemeinschaftlichen Charakter, dafs sie mathematisch sind. Auf diesen zunehmenden Reichthum haben wir nun bei einem philosophischen Blick auf die menschliche Wissenschaft keine Rücksicht zu nehmen, sondern wir bezeichnen nur den Hauptcharakter des menschlichen

Wissens in seiner Verschiedenheit, als Physik und Metaphysik. Beide Klassen sind ihrem Inhalt nach durch folgende Unterabtheilungen zu übersehen. Metaphysische Wissenschaften sind Theologie, Ethik, Aesthetik; der Physik hingegen gehören die Naturbeschreibung, die mathematische Physik und die dynamische Physik. Die Theologie hat das Wesen Gottes zum Gegenstande; die Ethik betrachtet die Idee des Guten im Verhältnifs zur menschlich zeitlichen Wirksamkeit; die Aesthetik entwickelt die Idee des Schönen, wie sich dieselbe in der Sinnenwelt offenbart. Naturbeschreibung beschäftigt sich mit historischer Aufzählung und logischer Anordnung der Sinnengegenstände; die mathematische Physik stellt die Geseze auf, nach denen gewisse Wirkungen in der Natur erfolgen; die dynamische Physik erforscht das Wesen der Kräfte, welche sich im Universum auf verschiedne Art wirksam beweisen. Leztre Wissenschaft, in wiefern sie auf eine Urkraft aller besondern Kräfte, auf einen Urgrund aller Dinge hingetrieben wird, gränzt wieder nahe an die Theologie, und es berühren sich dadurch die beiden Enden des wissenschaftlichen Kreises.

Sollten durch eine Tabelle diese Wissenschaften in ihrem gegenseitigen Verhältnifs zu einander anschaulich gemacht werden, so würden sie ungefähr folgendergestalt verzeichnet seyn.

Unbedingte freye Wirksamkeit.

Gott.

|

Gott. Menschliche Individualität. Welt.

Geist. Bewegung in Raum und Zeit. Natur.

| | |

Mathematik.

Vernunft. Verstand. Sinn.

Idee. Begriff. Anschauung.

| | |

Metaphysik. Logik. Physik.

Theologie, Ethik, Aesthetik. Naturbeschreibung, mathematische Physik, dynamische Physik.

Wollen. Geschichte. Vollbringen.

\ | /

Menschliche Individualität.

Das Eigenthümliche der Erkenntniſs in jeder dieser nahmhaftgemachten Wissenschaften sollen die nächsten Abschnitte näher entwickeln.

I.

Mathematik und Logik.

§. 17.

Weil alle nothwendige Erkenntnifs die Erkenntnifs einer Gesezmäfsigkeit in gewissen Verhältnissen ist, so sind Mathematik und Logik ausschliefslich diejenigen Wissenschaften, in welchen eine solche Nothwendigkeit der Erkenntnifs, (apodiktisches Wissen) zu Stande kommt. Ihre systematische Methode ist deswegen vollendet zu nennen, und bei allen Veränderungen, welche die Menschenwelt in ihren Erkenntnissen und Ueberzeugungen noch erfahren mag, wird nie ein andrer mathematischer und logischer Weg einzuschlagen seyn, als derjenige, welcher schon seit Jahrhunderten von wissenschaftlichen Männern betreten worden ist. Mit Beweisen ausgerüstet verwahren sich diese Wissenschaften gegen die Unsicherheit der Meinung, es giebt keine Revolution ihrer Fundamente, sondern nur eine weitere Anwendung und nähere Bestimmung des in ihnen bereits zur Einsicht erhobenen; eine kontinuirliche Entwickelung ist in ihnen möglich, nimmer aber eine Wiedergeburt.

Man hat zum Theil die vollendete Wissenschaftlichkeit der Mathematik und Logik als eine Folge derjenigen Methode betrachtet, welche bei ihren

ihren wissenschaftlichen Untersuchungen angewandt wird. Dieses ist vollkommen wahr, in wiefern es keine andre wissenschaftliche Methode giebt, als eine logische und mathematische. Wenn man aber glaubte, durch Anwendung dieser Methode in andern Wissenschaften eine ähnliche Sicherheit zu erhalten, und die äufsre Form von Theoremen, Beweisen und Corollarien dafür hinreichend achtete; so betrog man sich über die verschiedene Art des Inhalts dieser Wissenschaften. Logische Einsicht wird jederzeit gewonnen, sobald von Verhältnissen der Begriffe und den Gesezen ihrer Anordnung die Rede ist; mathematische Einsicht giebt es allenthalben, wo Gröfsenverhältnisse und Geseze der Bewegung in Raum und Zeit erkannt werden, und das Wesen dieser Einsicht ist zugleich das Wesen der Methode. Wo aber Idee und Anschauung uns andre Gegenstände vorhalten, deren Erkenntnifs nicht durch blofse Begriffsverhältnisse, Gröfse, Bewegung, bestimmt und erschöpft werden kann; da ist auch die logische und mathematische Methode zur Aufstellung ihrer Wissenschaft unbrauchbar. Die Methode kann nicht aushelfen, wo das Wesen der gesuchten Erkenntnifs ein ganz andres ist, als wofür jene Methode pafst.

Mathematik und Logik sind in ihren festen unveränderlichen Schranken eingeschlossen, innerhalb deren sich ihr Wissen mit apodiktischer Sicherheit vollendet. Beide stüzen sich auf Thatsachen, und beginnen von ihnen aus das wissenschaftliche Gebäude. Die Mathematik hat das Faktum der Bewegung, des Raums und der Zeit, überhaupt quantitativer Verhältnisse; sie bestimmt das nothwendige Gesez aller Quantität, und unterwirft ihrem Maas und dessen Gesez alles in Raum und Zeit

Bewegliche, Wer das Faktum der Bewegung, und überhaupt Quantitätsverhältnisse in der Körperwelt läugnen könnte, für den gäbe es gar keine mathematische Wissenschaft, und er wäre durch keine mathematische Demonstration zu überzeugen. Die Logik ihrerseits geht aus von dem Faktum des Denkens, der Abstraktion und Reflexion, wodurch Begriffe entstehen: sie stellt das Gesez auf, nach welchem Begriffe im Denken mit einander verbunden oder von einander getrennt werden, und dieses Gesez ist nothwendig gültig für alle Begriffe, deren sich ein denkendes Individuum bewufst werden kann. Wollte jemand das Faktum des Denkens läugnen, so würde für ihn die ganze Bedeutung der logischen Wissenschaft verschwinden; weder die Regeln der Urtheile noch die Geseze der Schlüsse wären für ihn gültig, weil ihm die Thatsache des Urtheilens und Schliefsens in Begriffen fehlte, worauf jene sich beziehen. Die Gewifsheit der logischen und mathematischen Wissenschaft stüzt sich also auf Thatsachen, als Axiomen, welche von Mathematik und Logik vorausgesezt werden müssen, aber nicht durch sie selbst erwiesen werden können.

Die Evidenz der Thatsachen ist eine unmittelbare Evidenz, die wissenschaftliche Einsicht eine mittelbare, diese stüzt sich also auf jene; und nach demjenigen was in den vorigen Abschnitten über mittelbares und unmittelbares Wissen erinnert wurde, beruht sonach die nothwendige wissenschaftliche Einsicht der Logik und Mathematik auf Glauben; auf dem Glauben nämlich an diejenige Thatsache, welche vorausgeseztes Axiom aller mittelbaren Beweise ist. Weil es keinem gesunden Menschenindividuum einfiel und einfallen konnte, in dem Glauben an die Thatsachen zu

wanken, worauf Logik und Mathematik beruhen; so blieb die Evidenz dieser Wissenschaften unangefochten, deren mittelbares Wissen bei vorausgesezten Axiomen sich auf bündige demonstrative Weise entwickelt. Weder dieser unangefochtene Glaube noch die bündige demonstrative Entwickelung des mittelbaren Wissens ist andern Wissenschaften zu Theil geworden, namentlich der Metaphysik, und der dynamischen nicht mathematischen Physik. Der Grund dieser Verschiedenheit ist schon zum Theil aus dem Vorigen klar, wir werden aber noch oft Gelegenheit haben auf ihn zurückzukommen.

Alles Unbedingte (Absolute) ist von der logischen und mathematischen Wissenschaft ausgeschlossen. Gröſse, Bewegung, Raum und Zeit, sind ein Endliches, jeder Begriff ist eine Gleichsezung von in der Endlichkeit gegebenen Merkmalen, die Verhältnisse der Begriffe im Denken beziehen sich auf Totalität und Partialität, es giebt überhaupt Verhältnisse nur in der Endlichkeit. Wird daher geredet von unbedingter Wirksamkeit, von einer absoluten Einheit oder Vielheit, von einer Qualität, die keine bestimmte Quantität ist, so liegen diese Gegenstände der Erkenntniſs auſserhalb der logischen und mathematischen Schranken. Wollten Logik und Mathematik sich vermessen, darüber etwas auszusagen, so würden sie ihr eignes Gebiet verkennen, und indem sie etwas zu sagen meinten, in der That nichts aussagen.

Idee und Anschauung sind im Vorhergehenden das Bewährende aller Realität genannt worden. (§. 12. 13.) Sie verhalten sich gegen das begreifliche Wissen negativ, und verkündigen sich demselben als ein ihm Fremdes durch Gefühl und Em-

pfindung. Sobald die Thatsachen als unerschütterliche Axiome vorausgesezt sind, von denen Logik und Mathematik ausgehen, können sich diese Wissenschaften in Absicht ihrer realen Gültigkeit nicht mehr auf das Gefühl oder auf die Empfindung berufen. Die Demonstration und das Wesen des Syllogismus bestehen unabhängig vom Gefühle. Höchstens liefse sich sagen, dafs jene ursprüngliche Thatsache der endlichen quantitativen Verhältnisse und der Relation mehrerer Begriffe, im Denken als ein den mathematischen und logischen Beweisen vorausgeseztes Unbewiesenes durchs Gefühl unmittelbar gewifs werde; nach dieser gegebnen Gewifsheit aber, mit welcher erst die eigentliche Wissenschaft beginnt, herrscht der Verstand, ohne ferner des ihm fremden Fühlens und Empfindens zu bedürfen. Die mathematische und logische Wahrheit beruht auch nicht auf Ahndung, sondern ihre Bewährung ist die Konsequenz aus den zum Grunde gelegten Axiomen. Gesichert werden diese Wissenschaften durch die Nothwendigkeit der Geseze, welche sie aufstellen, nach denen sich jedes in ihre Sphäre fallendes Wissen richten mufs; welches eben, wie schon erinnert, das Wesen der wahren Wissenschaftlichkeit ausmacht.

Die Logik erscheint in dieser geschlossnen Wissenschaftlichkeit arm und eng. Sie beschäftigt sich ohne Rücksicht auf den Inhalt des Nachdenkens mit einer blofsen abstrakten Regelmäfsigkeit des Denkens. Ein gefundnes Wissen kann durch sie geordnet und durch Vergleichungen bestimmt werden, aber die logische Welt und die reale liegen aufser einander und die Gewifsheit der leztern beruht nicht auf den Kombinationen der ersteren. Ist aber die reale Gewifsheit der Gegenstände durch

Idee und Anschauung entschieden, dann gilt auch für dieselbe das logische Gesez; die Wissenschaft des Verhältnisses der Gegenstände ist logisch begründet.

Vollkommen ähnlich der Logik ist in ihrer Gewifsheit die Mathematik, sofern sie blofs das Gesez abstrakter Gröfsenverhältnisse aufstellt. Dieses Gesez gilt mit Nothwendigkeit für jede gegebne Quantität, aber die Quantität als ein Reales wird nicht durch jenes Gesez begründet, sondern mufs von der Anschauung bewährt seyn. Man hat daher nicht mit Unrecht den Kalkul, als eine Kombination abstrakter Gröfsen, mit dem logischen Denken, als einer Kombination abstrakter Begriffe, verglichen, und in dieser Hinsicht das logische Denken ein Rechnen genannt. Es läfst sich dann eben so gut sagen: wer rechnet, der denke, als: wer denkt, der rechne. Auch sind die Versuche derer bekannt, welche die logischen Begriffsverhältnisse in einem logischen Kalkul ausdrücken wollten. Ueber die Realität der Gegenstände des Wissens wird durch kein Kalkuliren und Kombiniren etwas entschieden. Man findet auf diese Weise keine k o n s t i t u t i v e Geseze des Daseyns, sondern nur k o n s e c u t i v e Geseze für gewisse Annahmen. — Wie weit aber erhebt sich die Mathematik über das logische Wissen durch Konstruktion ihrer Gegenstände in Raum und Zeit, durch objektives Hervorbringen der Sachen in der Anschauung, welche den mathematischen Gesezen unterworfen sind! Dieses Schaffen wird möglich durch Bewegung, vermittelst welcher die menschliche freye Wirksamkeit unmittelbar in die Verhältnisse der Aufsenwelt eingreift. Die beweisende Kraft des Geometers liegt deswegen nicht in einer Kombination gewisser als möglich angenommener

Gröſsen und Verhältnisse, sondern in dem Hervorgehen des individuellen Gegenstandes für die Anschauung, wodurch sich das nothwendige Gesez seiner Entstehung und die Folgerungen aus demselben in der Wirklichkeit unmittelbar bewähren. Der Mathematiker hat noch zugleich den Vortheil, daſs seine Konstruktion des Werdens der Gegenstände (z. B. der Figuren) vollkommner ist, als die Sache selbst, welche ihm in der Wirklichkeit gegeben werden kann, und daſs es keinen noch so genau geformten realen Körper giebt, welcher der mathematischen Konstruktion desselben im Raume gleich käme. Was daher die Mathematik aussagt als ein nothwendiges Gesez der Konstruktion ihrer Gegenstände, muſs wohl mit der gröſsten Nothwendigkeit sich so verhalten, weil die anschauliche Konstruktion, durch welche sie beweist, vollkommner ist, als jeglicher Gegenstand, welcher in der Anschauung sonst gegeben werden mag. Die Mathematik beweist also für die vollkommenste Wirklichkeit. Und dadurch feyert sie ihre groſsen Triumphe, dadurch erforscht sie das Gesez der Bewegung einer fallenden Frucht und das Gesez der Bewegung eines Sonnensystems; dadurch ist sie konstruirende Wissenschaft eines von mechanischem Getriebe fortgeschobenen Stundenzeigers, und der groſsen himmlischen Mechanik, nach welcher die Welten ihre Kreise vollenden.

Ein ganz andres Verhältniſs der Wissenschaft zu ihrem Gegenstande findet sich in der Metaphysik und der dynamischen nicht mathematischen Physik. In jener sind die Untersuchungen auf das Unbedingte gerichtet, dessen Daseyn sich der Vernunft als Idee verkündigt. Gegen das begreifliche

Wissen verhält sich die Idee negativ, das Wissen von derselben bedarf also einer fortdauernden Berufung und Hinweisung auf das Gefühl. Die Ahndung eines Zusammenhanges zwischen dem Unbedingten als dem Ersten, und dem Bedingten als seiner Wirkung, begleitet den metaphysischen Forscher; aber es giebt keine Kombination, wodurch sich derselbe in endlichen Verhältnissen demonstrativ darthun liefse. Der Glaube, als das Element aller Erkenntnifs, bezieht sich hier nicht auf eine Thatsache in endlichen Verhältnissen, sondern auf den Urgrund, wodurch alle Thatsachen und Verhältnisse wirklich wurden. Dieser Urgrund läfst sich durch Reflexion und Begriff nicht erreichen, und aus seiner Annahme läfst sich demonstrativ nichts entwickeln. Noch weniger ist der Metaphysik eine Konstruktion ihres Gegenstandes, die vollkommener wäre als das wirklich Gegebne, möglich; ihr Gegenstand ist in seinem Daseyn durchaus nicht zu konstruiren, und was der Begriff von demselben auffafst und aussagt, mufs stets von dem Gefühle unvollkommen befunden werden und sich negativ gegen die Idee verhalten. Auf andre Weise gilt von der Physik dasselbe. Sofern ihre Gegenstände mathematischen Verhältnissen unterworfen sind, ist das in ihr herrschende Wissen ein mathematisches. Soll aber das Wesen der ursprünglichen Qualitäten der Körperwelt wissenschaftlich begründet werden, so ist das Daseyn derselben durch sinnliche Anschauung, (Erfahrung) verbürgt, aber die Art und Weise ihres dynamischen Werdens läfst sich nicht konstruiren, und verhält sich gegen das begreifliche Wissen negativ. Eine Ahndung begleitet den wahrheitliebenden Forscher, sein Gefühl sagt ihm die Unzulänglichkeit der Hy-

pothesen, durch welche man das Geheimniſs der Natur aufzudecken versuchte.

Kein Wunder also, wenn die metaphysischen und physischen Wissenschaften sich nicht solcher apodiktischen Gewiſsheit und Unwandelbarkeit zu erfreuen haben, als Logik und Mathematik. Der ursprüngliche Glaube an ihre Fundamente kann nur dann wankend werden, wenn überhaupt der Glaube an Ideen und Anschauungen wankend wird. Damit hat es nun keine Noth, weil alsdann das Menschenindividuum aufhören müſste, sich irgend eine Erkenntniſs zuzuschreiben. Sind deswegen auch wissenschaftliche Männer, in Verzweiflung über die Unmöglichkeit ihr physisches und metaphysisches Wissen zur vollkommenen Begreiflichkeit zu erheben, wohl bewogen worden, die Realität der Ideen und der Anschauungen zu läugnen; so hatte doch dieses auf das Leben der Menschheit geringen Einfluſs, und die Probleme kehrten immer wieder, wenn auch die Lösungen verschieden waren und am Ende alle unzulänglich befunden werden muſsten. Der Kreis des Glaubens ist nicht aufzuheben, wenn gleich seine Quadratur für das begreifliche Wissen vergebens gesucht wird.

Logik und Mathematik verdanken also ihre vollendete Wissenschaftlichkeit der ursprünglichen Position, woraus ihre Erkenntniſs sich entwickelt. Die Logik beginnt mit der Position des relativen Denkens, die Mathematik beginnt mit der Position von Gröſse und Bewegung, dann entwickelt sich alles in ihnen konstitutiv, und ihre Einsicht ist eine Einsicht der nothwendigen Geseze des Denkens, der Gröſse und der Bewegung. Darauf be-

ruht ihr eigenthümlicher Charakter, und es wird sich bei jeder richtigen Darstellung und Vergleichung andrer Wissenschaften stets aufs Neue zeigen, dafs diese ihnen darin nicht gleich kommen können, weil sie sonst selber in Logik und Mathematik sich verwandeln müfsten.

II.

Geschichte.

§. 18.

Geschichte ist keine vollendete systematische Wissenschaft in dem Sinne wie Logik und Mathematik. Sie enthält kein nothwendiges Gesez, nach welchem vorkommende Begebenheiten konstruirt werden müfsten, sie liefert keinen Beweis, dafs gewisse Thatsachen grade so und nicht anders erfolgen konnten; sie erzählt das Geschehene, ohne demonstrativen Erweis der Nothwendigkeit des Geschehens. Ihr einziges Gesez, welches aber nicht den Inhalt, sondern blos die Ordnung ihres Wissens betrifft, ist das Gesez des Zeitverlaufes. Jeglicher Begebenheit gebührt ein bestimmter Plaz in der chronologischen Reihe, dieses ist nothwendig für alle Geschichte, alles Andre mufs sie von Anschauung und Erfahrung erwarten. Die wissenschaftliche Einheit aller Positionen in der Geschichte ist demnach eine Einheit der Zeitsuccession.

Daraus ergiebt sich die Gewifsheit und der Umfang historischer Erkenntnifs. Was durch eigne oder fremde Anschauung und Erfahrung als Thatsache beglaubigt ist, erhält seine Stelle im historischen Wissen, welche Stelle im Verhältnifs zu früheren oder späteren Begebenheiten nothwendig unver-

rückt bleiben mufs. Die Wahrheit jeder historischen Annahme stüzt sich auf den Glauben an das Zeugnifs der eigenen erlebten Anschauung, oder einer fremden Aussage. Sind beide nicht glaubwürdig, so entspringt historischer Irrthum. In wiefern alles menschliche Wirken ein Wirken in der Zeit ist, so wird dieses selbst in seiner Entwickelung und seinem Daseyn ein Gegenstand der Geschichte. So auch jegliches Entstehen und Vergehen, jede Genesis der Wissenschaft und ihre Fortbildung, jede Behauptung und Verneinung; die Wahrheit der Gegenwart wird durch die nächste Minute der Vergangenheit übergeben und erscheint der menschlichen Wissenschaft als historische Thatsache. Was ist jede Reflexion, jedes Auffassen in Begriffen, jedes Vergleichen und Folgern, als ein hervorgehobenes Moment, dessen Gegenstand und Bedeutung mit dem Früheren und Späteren des zeitlichen Lebens in unzertrennlicher Verbindung steht? In diesem Sinne ist gesagt worden, lebendige Philosophie könne nie etwas anders, als Geschichte, seyn; denn die Philosophie erschafft nicht ihre Materie, sondern diese ist gegeben in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte; ein ganzes Zeitalter kann nichts anders aussagen, als was es sieht; die reflektirende Wissenschaft kann kein Gebäude der Erkenntnifs aufführen, als aus demjenigen, was sie vernommen hat.

Geschichtliche Erkenntnifs ist also der Mittelpunkt unsrer gesammten Erkenntnifs, weil das menschliche Leben und Wirken ein zeitliches Fortschreiten von Ursache zur Wirkung unter gewissen Bedingungen und Verhältnissen ist. Die geschichtliche Erkenntnifs bezieht sich auf ein Endliches, und es giebt so wenig eine unendliche Geschichte, als eine unendliche Zeit. Darin hat das

historische Wissen denselben Charakter mit dem logischen und mathematischen, daſs es ein Unbedingtes von seinem Gebiete schlechthin ausschlieſst. Aber die Geschichte giebt auſser dem Zeitverlaufe kein nothwendiges Gesez der bedingten Thatsachen und Verhältnisse; es war längst ein historisches Faktum, daſs die Menschen Begriffe bildend im Zusammenhange redeten, ehe das logische Gesez der Kombination der Begriffe aufgestellt wurde; und Jahrtausende hindurch wuſste die Geschichte von der sichtbaren Bewegung der Himmelskörper, ehe das mathematische Gesez dieser Bewegungen jedem einzelnen Wandelsterne seine eigenthümlichen Bahnen anwieſs.

Das Prinzip alles Endlichen ist das Unendliche, die Ursache aller Bedingungen und ihrer Verhältnisse ist eine unbedingte Wirksamkeit. Diese liegt auſser aller Zeit und sonach auſser aller Geschichte, wird aber zugleich als der Urgrund alles zeitlichen Geschehens, folglich auch aller geschichtlichen Begebenheiten angesehen. Vermöge des Bewuſstseyns eines unendlichen Prinzips, als der durch Vernunft anerkannten Ursache aller Dinge, wird die historische Kette und Zeitfolge der Begebenheiten in der Reflexion für Vergangenheit und Zukunft ins Unendliche ausgedehnt, das heiſst, ins Unbestimmte (indefinitum); da die wahrhafte Unendlichkeit oder Ewigkeit nicht aus einer geschichtlichen Folge zeitlicher Begebenheiten sich entwickeln kann, sondern vielmehr als Negation aller Geschichte und aller Zeitfolge gedacht werden muſs. Es schweigt demnach die geschichtliche Forschung, und muſs ihre Unwissenheit anerkennen, wo von einem absoluten Anfange der Dinge und von einem absoluten Zweck und Ziel ihrer zeitlichen Succes-

sion die Rede ist. Von der Ahndung des Höchsten aber, welches sich über alle Geschichte erhebt, mag der Forscher begeistert werden, wenn er den Verlauf der Begebenheiten erwägt, und in ihnen erkennt, dafs sie sich selber nicht genügen und in ihrem endlichen Werden und Zusammenhange die Zeugen eines unendlichen ewigen Daseyns sind.

Wenn es, nach einer Anmerkung Herders, Mehrere gab, die auf dem wüsten Ocean der Menschengeschichte den Gott zu verlieren glaubten, den sie auf dem festen Lande der Naturforschung in jedem Grashalm und Staubkorn mit Geistesaugen sahen; so darf man, philosophisch betrachtet, sowohl dieses Verlieren als dieses Finden eine optische Täuschung nennen. Wer Gott im Herzen trägt, kann ihn in der Geschichte nicht verlieren; weder in der Geschichte menschlicher Begebenheiten, noch in der Geschichte der dynamischen Naturentwicklung; und wer durch seine Vernunft kein ewiges Wesen Gottes vernimmt, der findet es auch nicht in der Menschengeschichte und im Werden der Naturgegenstände. In beiden schaut er die endliche Macht der Zeit, kein unendliches Walten über derselben; in beiden giebt es erfreuliches Tageslicht und furchtbare Finsternifs der Nacht; in beiden herrscht Entstehen und Vergehen, Gestaltung und Zerstörung; und eine blinde Gewalt des Schicksals, die sich an der Kette von Jahrhunderten und Stunden fortzieht, ohne einen wahren Anfang und ein wahres Ende sichtbar werden zu lassen. Diese blinde Gewalt des Schicksals mufs von der weissagenden göttlichen Kraft des seiner selbst gewissen ewigen Geistes überwunden seyn, bevor es gelingt, auf dem wüsten Ocean und dem erbebendem Lande der

Menschen- und Naturgeschichte, Gottes unendliche Macht zu ahnden und anzubeten.

Göttliche Wirksamkeit nämlich liegt aufser jeder zeitlichen Geschichte, gleichwie die Weltschöpfung aufser derselben liegt. Wollen wir das Geheimnifs der Theokratie und Kosmogenie für unser Maulwurfsauge sichtbar machen, so sehen wir nicht das grofse Unendliche, sondern nur das kleine Endliche, eine Theokratie und Kosmogenie in verjüngtem Maasstabe, oder vielmehr eine spielende angebliche Nachahmung des durchaus Unnachahmlichen. So oft dergleichen versucht wurde, richtet der hohe Genius der Menschheit über die Kleinlichkeit des Unternehmens, ewiges Daseyn und Wirken in endlich geschichtlicher Entwickelung darstellen zu wollen; und er begehret lieber unwissend zu seyn und das Geheimnifs in seiner ursprünglichen Majestät zu verehren, als sich mit solchem Putz und Spielwerk eines beschränkten Wissens zu begnügen.

Ein eigenthümlicher Gegenstand der Geschichte ist menschliches Wirken, menschliches Vollbringen und Nichtvollbringen. Denn dieses mufs in der Zeit geschehen, und ist an endliche Verhältnisse gebunden. Indessen entdeckt sich auch in der Menschengeschichte dieselbe merkbar gemachte Gränze alles historischen Wissens. Der frey und selbstständig eingreifende Geist grofser Männer des Zeitalters ist aus ihren Handlungen wohl zu ahnden, aber nicht aus dem Zusammentreffen gewisser Umstände ihrer Geburt, Erziehung, Nationalität, historisch zu entwickeln; diese Männer erscheinen im Zeitverlauf wie wunderbare Riesen einer andern unsichtbaren Welt, deren äufsre Menschlichkeit

erkannt und erzählt wird, aber bei dem Hörer das ruhige Folgen einer Generation auf die andre und den Fortgang der Begebenheiten unterbricht, und eine Epoche des Anfangs einer neuen Gestalt der Dinge begründet. „Die Erde wird blos von Menschen verändert, die nicht von ihr verändert werden", sagt ein bekannter Schriftsteller; jedes Wirken eines aufserordentlichen Geistes ist das Einschlagen eines göttlichen Funkens, der oft verheerend ganze Strecken brennbaren Stoffes verzehrt, oft auch mit wohlthätiger Flamme leuchtet; stets aber eine Geschichte beginnt, nicht blos eine Geschichte fortsezt; und deshalb auch von der blofsen Historie, deren Wissen eine Fortsezung in der Zeit ist, nicht begriffen werden kann.

Welches ist demnach der ursprüngliche Charakter der Menschengeschichte? Ein kontinuirliches Eingreifen der Freyheit in die zeitliche Entwickelung der Begebenheiten; eine sichtbare Folge von Wirkungen aus unsichtbaren Ursachen und Anfängen. Die Epochen und Zeiträume werden gesondert nach den Königen der Geister, welche in ihnen regierten, ihre Dynastie erlischt durch das Geborenwerden einer neuen, und diese erwartet ihr zeitliches Ende von demjenigen, der wiederum berufen ist, eine andre Geschichte anzufangen.

Es bedarf eines nicht gemeinen Urtheils und einer philosophischen Tiefe der Betrachtung, um die Begebenheiten der Menschenwelt in diesem höheren Sinne zu würdigen. Grofse Menschen in ihrem geschichtlichen Wirken und Thun vermögen nur von denen geschildert zu werden, die ihnen geistesverwandt sind. Dieses wird gemeynt mit

einer Philosophie der Geschichte. Das Faktum irgend einer Wirkung in der Zeit ist der Gegenstand des bloſsen Geschichtsforschers, der Nachrichten sammelt, Urkunden vergleicht, und die richtige historische Gewiſsheit ausmittelt; die höhere Ursache dieser Wirkung, das Wie und Warum dessen was geschah, im Verhältnisse zu seinem Urheber und im Verhältnisse zu den Folgen seiner Thaten, wird Gegenstand des philosophischen Nachdenkens. Verkehrt ist es, wenn man meynt, durch Philosophie müsse die historische Gewiſsheit der Thatsachen noch erst begründet werden; diese bestehen selbstständig; durch Philosophie bleibt die Sicherheit des Geschehenen unangetastet, nur eine Hinweisung auf den unsichtbaren Grund und Zusammenhang des Gewordenen will der Philosoph. Er kann dabey nicht konstruirend zu Werke gehen, und in phantastische Wolken verloren seine eingebildeten Träume zum Gesez der Wirklichkeit erheben; sondern er muſs sich durch die Analogie der Thatsachen leiten lassen, und auf dem festen Boden der Wirklichkeit mäſsig und wachsam mehrere Erscheinungen unter ein Gesichtsfeld zu vereinigen suchen. Wie besonnen er auch dabey verfahren mag, wird dennoch dem gelungensten analogischen Versuch die vollkommene historische Gewiſsheit fehlen, welche jeder einzelnen Thatsache, als solcher, eigen ist.

Die Wissenschaftlichkeit der Geschichte und die daraus hervorgehende Methode ihrer Behandlung unterscheiden sich also wesentlich von der Wissenschaftlichkeit und Methode in Logik und Mathematik. Die Einheit und der Zusammenhang der lezteren beruhen auf Demonstration und Konstruktion, denen ihre Gegenstände vollkommen unter-

terworfen sind. Soll aber die Geschichte eine andere Einheit haben, als die Einheit der blossen Zeitsuccession, so müssen in ihr Ideen herrschen, denen sich die einzelnen Thatsachen unterordnen. Dadurch tritt alsdann die Geschichte aus dem Felde der bloſsen Begreiflichkeit, ihre Wahrheit ist nicht eine demonstrirte und für die sinnliche Anschauung konstruirte, sondern dieselbe wird, wie dieses bey Ideen der Fall ist, im Gefühle verkündigt, und über den anschaulichen Verhältnissen und Begebenheiten geahndet. Den Glauben an eine gewisse Idee kann die geschichtliche Entwickelung von Thatsachen unterstüzen, aber sie kann ihn nicht vor unsern Augen werden lassen; sie kann dem Zweifelnden die Nothwendigkeit der Idee nicht apodiktisch beweisen.

Der gröſste Triumph des Historikers ist eine idealische Behandlung der Geschichte. Aber er ist zugleich genau an den Verlauf in der Zeit gebunden, wenn nicht die Erzählung des wirklichen in einen bloſsen Roman ausarten soll. Darum todert man mit Recht vom Geschichtschreiber einen hypothesenfreyen Geist und eine sorgfältige Beobachtung, um in den Verwickelungen der Völker und in den mannigfaltigen Verschlingungen der Begebenheiten den Faden nicht zu verlieren. Darum foderte man auch wohl vom ächten Geschichtschreiber, er müsse weder Religion noch Vaterland haben. Obgleich diese Foderung in ihrem vollen Umfange zu gewagt scheinen möchte, und der Geschichtschreiber, indem er sie erfüllte, zugleich der Menschheit entsagen müſste, da eigentlich nur Gott, als Schöpfer des Universums, ohne Religion und Vaterland ist; so darf man doch mit Recht verlangen, daſs der Historiker sich nicht von gewissen

Lieblingsvorstellungen, als den Schoofskindern seiner Phantasie, hinreissen lasse; dafs er nicht den beschränkten Ansichten irgend einer dogmatischen Lehre, oder den besondern Sitten und Gebräuchen seines Vaterlandes ausschliefslich zugethan sey; dafs er unpartheyisch sehe, und leidenschaftlos richte, dem Genius der Erde gleich, dessen Liebe und Gunst das ganze menschliche Geschlecht umfasst, ohne defswegen den Vorzug eines Volks vor dem andern und eines Zeitalters vor dem andern zu verkennen, die reicher waren an himmlischen Gaben und irdischen Gütern. Man sündigt am meisten, wie Herder sagt, wenn man irgend einen Stamm der Völker zum Liebling annimmt, und was nicht Er ist, verachtet. Ohne aber auch auf diese Weise zu fehlen, kann zu rasch irgend eine an sich nicht unrichtige Idee den Begebenheiten zum Grunde gelegt werden, deren zeitlicher Verlauf dieser Idee dennoch keineswegs entspricht. So haben Manche die Idee einer steten Fortschreitung des Menschengeschlechtes zum Besseren in der Geschichte finden wollen, ungeachtet die Stetigkeit des Fortschreitens nicht durch Thatsachen unterstüzt werden kann. Diese zeigen vielmehr im Gegensaz mit einem periodischen Fortschreiten auch ein periodisches Rückschreiten, und es würde nicht geringe Kunst erfodert, um dieses Rückschreiten dennoch als ein Fortschreiten erscheinen zu lassen; man müfste darüber manche Thatsachen entweder vergessen, oder sie in falschem Lichte darstellen. Philosophisch bleibt demungeachtet die Idee des Fortschreitens der Menschheit zu höherer Vollendung in ihrer Würde; denn der Philosoph verbindet mit der Idee zugleich die Nothwendigkeit, mit welcher sie als real einem freyen Handeln vor-

schwebt; sie ist ewig und unveränderlich, wie ähnlich oder unähnlich derselben auch der zeitliche Verlauf genannt werden mufs. Nach dem Leztern aber forscht der Historiker, diesen soll er mit der Idee in Einstimmung sezen und das geschichtliche Erscheinen derselben zeigen, welches nicht obenhin und auf gutes Glück, sondern nur nach richtiger Auffassung der Thatsachen und ihrer unpartheyischen Erwägung geschehen darf. So ist es auch philosophisch vollkommen richtig, für das Ganze der Geschichte drey Zustände der menschlichen Bildung vorauszusezen: den Stand der Unschuld nämlich, des eisernen Zeitalters und der Wiedergeburt. Allein in der Geschichte des Zeitverlaufes wird immer nur vom eisernen Zeitalter die Rede seyn, da der Stand der Unschuld wie der einer Wiedergeburt ausser aller Zeit liegt, und als ein Ewiges etwa vor dem Anfange der Geschichte oder nach dem Ende derselben gedacht werden mag, auf keine Weise aber in die Reihe der Begebenheiten fallen kann.

Im Allgemeinen gilt von dem Verhältnisse der Idee zu der endlichen in Begriffen aufgefafsten Entwickelung wirklicher Begebenheiten, was von dem Verhältnifs der Idee zum Begriffe in früheren Abschnitten gesagt worden ist; beyde verhalten sich gegen einander negativ. Der zeitliche Verlauf ist stets der Idee zuwider, und wollte man ihn einseitig auffassen, so müfste man die Realitat der Idee läugnen. Diese aber bewährt sich in ihrem unmittelbaren Daseyn jedem vernünftigen Individuum. Sie stellt sich dar in der Geschichte als in einem unaufhörlichen Kampfe begriffen, dessen Ende historisch nicht erscheinen kann, weil dieses zugleich ein Aufhören der Zeit seyn müfste, zugleich

auch ein Aufhören der Menschheit, weil das Daseyn derselben für den Begriff eine unauflösliche Einheit und eine unzuverbindende Verschiedenheit des Ewigen und Zeitlichen ist. Wählen wir also etwa einen nicht abgefallenen Engel mit der Idee des Guten zum Historiker der Menschengeschichte, so findet er das Gute in allen Zeitbegebenheiten kämpfend gegen das unbezwingliche Böse, nie rein hervortretend in seiner himmlischen Natur. Der Teufel aber mit der Idee des Bösen mufs eben so unzufrieden die Menschengeschichte betrachten, weil das unvertilgbare Gute in der Menschenwelt nicht von der Macht der Hölle besiegt werden kann, und fortdauernd der alleinigen Herrschaft der Finsternifs widerstrebt. Zwischen Himmel und Hölle wogt der Strom der Geschichte, er ist nie stille genug, um das reine Abbild des Aethers auf seinem Spiegel zu zeigen; aber auch nie bewegt genug vom Sturme, um die grause Tiefe vollkommen aufzuwühlen, und deren Ungeheuer alle an die schäumende Spize der Wellen zu schleudern.

III.

M e t a p h y s i k.

A.

T h e o l o g i e.

§. 19.

Theologie als Wissenschaft ist die Lehre von Gott, dem höchsten und lezten Grunde aller Dinge. Die Gegenwart Gottes im lebendigen Bewuſstseyn, der Hinblick auf ihn bey jeglicher Empfindung, jeglicher That, ist Religion; welche dasjenige als wirksame Ueberzeugung im Menschenindividuum darstellt, was die Theologie als Lehre vorträgt.

Philosophie ist ihrem Ursprunge nach zugleich Theologie, und der Philosoph, welcher nach dem Urgrunde der Dinge forscht, und diesen nicht in der sinnlichen Sphäre finden kann, hat zugleich Religion. Der Theolog dagegen, in wieferne er Vernunft besizt, als das Vermögen Gott zu erkennen, durch Vernunft also das Wissen seiner Wissenschaft gewinnt, ist zugleich Philosoph.

Wie haben demnach Philosophie und Theologie sich jemals befeinden können? Wie konnte die ursprüngliche Einheit ihrer Gesinnung und ihrer Lehre sich zu solcher Verschiedenheit gestalten, daſs daraus ein unheilsamer Zwiespalt für ganze Menschengeschlechter hervorgieng? Die Erklärung

dieser Erscheinung ist vollkommen gleichbedeutend mit der Erklärung jener andern, daſs Philosophen unter sich, und Theologen unter sich gleichfalls die heftigsten Kämpfe führten. Es giebt keinen wahren Gegensaz zwischen Vernunft und Glauben; denn das ursprüngliche Wissen der Vernunft beruht auf Glauben, und das erste Fundament alles Glaubens ist die Vernunft.

Da die menschliche Vernunft den Gegenstand ihrer Wahrnehmung so wenig hervorbringt als der Sinn den seinigen, so dürfen wir nicht mit Kant und andern sagen: die Furcht habe zuerst Götter (Dämonen), die Vernunft hingegen vermittelst ihrer moralischen Prinzipien, zuerst den Begriff von Gott hervorgebracht. Die Vernunft konnte nichts anders finden, als was sie fand, so wie der Mensch Gott finden muſste, weil er sich selbst nur in Gott finden kann. Die Furcht ist eine Epigenesis des Findens der Gottheit, so wie der Götter und Dämonenglaube ein Nachhall der Stimme des ursprünglichen Gottesglaubens ist. Theologie, als Wissen vom übersinnlichen ewigen Urgrunde aller Dinge, ist so alt als die Vernunft, so alt als die Menschheit; ihr Fundament ist unerschütterlich und unwandelbar. Auch reden wir richtiger von Gott, nicht als von einem Begriffe, sondern als von der Idee aller Ideen, von der innersten Position der Vernunft.

Gegen das Reich der Begriffe wird sich vielmehr die ganze Theologie negativ verhalten. Was sie von Gott aussagt, ist weder ein Zusammenfassen von gewissen Merkmalen, noch ein Verhältniſs des Allgemeinen zum Besondern, noch das Resultat irgend eines Schluſses und einer Kombination

von Begriffen. Jedem Begriffe mufs eine natürliche Ohnmacht zugeschrieben werden, das Wesen Gottes zu bestimmen, selbst dem Begriffe der Vollkommenheit, welcher nach Robinets richtigem Erweise, aus endlichen Verhältnissen seinen Ursprung nimmt. Einem andern Schriftsteller zufolge giebt es auch eine unsinnliche Abgötterey, welche einen Begriff, ein Gedankending, eine Allgemeinheit an die Stelle des lebendigen Gottes sezt, und sie unterscheidet sich nur in ihrer Form von der sinnlichen, die statt der Begriffe Ceremonien heiligt, und Bilder von Holz oder Stein über den Altären des Aberglaubens aufstellt. Das Wesen Gottes ist unbedingte Freyheit, und als der Grund aller Dinge nothwendig unergründlich, dem Begriffe eine ewige Verneinung, Unmöglichkeit, ewiges Wunder.

Es erhellt hieraus, wie vollkommen unbrauchbar alle theologische Erkenntnifs auf dem Felde der vollendeten Wissenschaften seyn mufs. Diese sehen auf das Endliche, Beschränkte; die Theologie siehet nur auf das Unendliche, Unbeschränkte, und die Vermittelung dieses doppelten Gebietes ist schlechthin unmöglich. Was sollte wohl dem Logiker und Mathematiker durch den Theologen für ihre Wissenschaft gelehrt werden können? Welch ein Gesez des Denkens, oder der Bewegung, oder der Zahl, wäre aus dem ewigen Wesen der Gottheit zu entwickeln? Umgekehrt schweigen wieder Logik und Mathematik über den Schöpfer des Raumes, der Zeit und aller Verhältnisse; Begriff, Zahl und endliche Konstruktion sind vollkommen unbrauchbar zur Erklärung des Daseyns dessen, der die Endlichkeit schuf und ihr Maas einsezte.

Dennoch sind wiederholte Versuche gemacht worden, die Theologie mit der menschlichen Wis-

senschaft in genaue Verbindung zu sezen, und die Lehre von Gott in einen solchen systematischen Zusammenhang zu bringen, wie dieser bey andern Gegenständen der menschlichen Erkenntniſs erreicht wurde. Alle menschliche Wissenschaft aber ist eine Wissenschaft in Begriffen, die Begriffe verhalten sich negativ gegen die Ideen; was also von Gott, als der Idee aller Ideen wissenschaftlich ausgesagt werden mag, wird stets nicht dasjenige seyn, was man sucht; und das Resultat der theologisch wissenschaftlichen Forschung ist nothwendig eine Kette von Geheimnissen, deren Wesen der Wahn entdeckt zu haben meynen mag, deren Unerforschlichkeit aber im Prinzip der Theologie liegt. Kurz und streng zusammengefaſst ergiebt sich daraus: Die Theologie als Wissenschaft ist durchaus unmöglich.

Um die Theologie zur Wissenschaft zu erheben, könnte nur ein dreyfacher Weg eingeschlagen werden: der mathematische, logische, historische. Mathematik und Logik gewähren eine wissenschaftliche Einsicht, und die Geschichte, wenn gleich weniger demonstrativ und konstruirend, ruht doch auf einem unerschütterlichen Fundamente von Thatsachen.

Nun ist schon im Vorigen erinnert, daſs Logik und Mathematik über die Idee der Gottheit nichts zu offenbaren im Stande sind, und umgekehrt die theologische Ueberzeugung vom Daseyn des unendlichen Gottes keine mathematischen und logischen Wahrheiten enthüllt; indessen werden doch in manchen theologischen Systemen Spuren merkbar, daſs man jene der Theologie unangemeſsne Wissenschaften mit ihr zu verbinden trachtete.

Zu den Versuchen mathematisch theologische Einsicht zu gewinnen, gehören vielleicht diejenigen Lehrgebäude, in denen seit dem Pythagoras den Zahlen eine eigenthümliche höhere Bedeutung beygelegt wird; wodurch sie nicht blos über das Verhältnifs endlicher gegebener Quantitäten, sondern über den Ursprung aller endlichen Dinge und der Art, wie sie aus Gott hervorgegangen sind, Aufschlufs ertheilen sollen. Warum hätte man sich sonst dieselben als vollkommenere, geistigere, dem Himmlischen nähere Substanzen vorgestellt, und ihnen überkörperliche Kräfte zugeschrieben? Warum wären gewisse Zahlzeichen in ihrer guten oder bösen Eigenschaft vor den übrigen hervorgehoben, und ihre Wissenschaft als eine verborgene übernatürliche Weisheit betrachtet worden? Wenn, nach Salomon Maimons Angabe, in der theoretischen Kabbala die Eigenschaften Gottes durch seine mannigfaltigen Namen ausgedrückt werden, und man durch Kenntnifs und Veränderung derselben praktisch auf die geschaffene Natur einzuwirken vermag; so ist der Kabbalist im Besiz einer der Buchstabenrechnung nicht unähnlichen, in ihrer theologischen Bedeutung weit über sie hinausgehenden Wissenschaft. Auch scheinen jene Extasen, wodurch man zur Anschauung Gottes gelangen wollte, ja selbst die magischen Kreise und Figuren, aus dem Bestreben entsprungen zu seyn, das Ueberirdische, Geheimnifsvolle göttlichen Wesens und göttlicher Wirksamkeit zur anschaulichen mathematischen Evidenz und wissenschaftlichen Behandlung zu bringen. Was für ein Recht hätten Philosophen und Theologen, solche Versuche Schwärmerey zu nennen, wenn nicht aus dem Wesen der Gotteserkenntnifs erhellte, dafs ein mathematisches

Wissen von ihr unmöglich sey? — Die **logische** Behandlung der Theologie ist in den Subtilitäten und Demonstrationen der Scholastik sichtlich. Nur dem logischen Enthusiasmus konnte es einfallen, eine Demonstration des ewigen Daseyns Gottes aufzustellen, und die Eigenschaften desselben als das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Hat sich doch die demonstrative Evidenz des göttlichen Daseyns in der Meinung gebildeter Schriftsteller und wissenschaftlicher Männer bis in die neuern Zeiten erhalten, und ist man doch selbst nach der Anerkennung seiner Unstatthaftigkeit mit einem Surrogat desselben, dem sogenannten moralischen Erweise, späterhin befriedigt worden! In allen diesen Erscheinungen wird das Streben sichtlich nach einer wissenschaftlichen Theologie, der das ursprüngliche Geheimnifs des göttlichen Wesens und Wirkens widerspricht. In der Theologie herrscht durchgängig **Glaube**, und wer nicht glauben will, hat überall kein theologisches Wissen.

Den dritten Weg, eine Wissenschaft der Theologie zu begründen, suchte man auf dem Felde der **Geschichte**. Ihn müssen wir etwas ausführlicher in Erwägung ziehen, weil er am häufigsten betreten worden ist, weil es der Mifsverständnisse über denselben noch fortdauernd unzählige giebt, und weil endlich durch den verschiedenen Gesichtspunkt, von welchem man ihn würdigt, der Philosoph und der blofse Theolog von einander scheiden; nicht grade nothwendig im Unfrieden, doch meistens mit gegenseitigem Argwohn.

Historische Wissenschaft der Theologie zeigt sich in der Religionslehre aller Völker. Der Gott, den niemand im Herzen verläugnen kann, hat seine

Macht und Weisheit irgend einem Zeitalter verkündigt, spricht dieses oder jenes Volk; — und wer von göttlichem Daseyn und Wirken Kunde erhalten will, der lerne die Geschichte der Vorfahren, und überzeuge sich von den Spuren des Allmächtigen und seinen der Menschenwelt gegebnen Gesezen. Das Faktum der Begebenheiten, aus denen Gottes Daseyn und Gottes Wille erkannt wird, mag durch mündliche Tradition auf die Nachwelt fortgepflanzt seyn, oder durch schriftliche Verzeichnung eine weniger veränderliche Gestalt gewonnen haben; in beyden Fällen gewinnt die Nachwelt eine Offenbarung des Allerhöchsten, deren historische Erfahrung sie selber nicht erlebte, deren Vorgang aber das Zeugnifs der Vorwelt beglaubigt.

Wer ist unter einem solchen Volke, das eine geschriebene oder durch Tradition aufbewahrte geschichtliche Offenbarung Gottes besizt, ein Theologe? Derjenige, welcher den Verlauf und Inhalt jener Offenbarung kennt, und andern wieder zu erzählen weifs, was ihm selbst erzählt wurde. Ein Philosoph, so gewifs er auch seyn mag durch das Zeugnifs seiner Vernunft von Gott und göttlichem Wirken, kann nie durch blofse Kontemplation zu demjenigen Wissen gelangen, wie Gott zu bestimmter Zeit gewirkt, und welches bestimmte Gesez er einem einzelnen Volk oder der ganzen Menschheit unter besondern Umständen vorgeschrieben. Der historische Theolog weifs demnach mehr als der Philosoph, und der leztere hat von dem ersteren zu lernen.

Im Glauben beharren beyde, nur das Zeugnifs ist verschieden, worauf sich ihr Glaube stüzt. Der Philosoph trauet dem inwendigen Zeugnifs sei-

ner Vernunft, der Theologe dem wahrhaften Bericht und der Ueberlieferung glaubwürdiger Männer. Jener betrachtet das ganze Universum als Werk der göttlichen Allmacht; dieser betrachtet den Verlauf gewisser Begebenheiten als unmittelbare Veranstaltung und Fügung der Gottheit. Beyde brauchen über das verschiedene Zeugniſs nicht nothwendig zu streiten, wenn sie im Resultat einig sind; vielleicht achtet der Theologe, unbeschadet seiner historischen Erkenntniſs, das unmittelbare Zeugniſs der Vernunft, und vielleicht überzeugt sich der Philosoph von der Richtigkeit der historischen Begebenheiten, als dem Ausdruck des göttlichen Willens. Der Streit beginnt nur alsdann, wenn der Theolog das Zeugniſs der Vernunft als ein unsicheres herabsezt und seine historische Erkenntniſs weit über dasselbe erhebt; oder wenn der Philosoph an dem Verlaufe der Begebenheiten zweifelt, und in ihnen die Spur einer besondern göttlichen Wirksamkeit nicht anerkennen will. Die Entzweyung betrifft eine Rangordnung zwischen der Offenbarung durch Vernunft und Natur, und der Offenbarung durch Geschichte, und die wissenschaftliche Bedeutung dieser beyden Offenbarungen.

Wenn wir der Mythologie und ihres religiösen Inhalts nicht erwähnen, und auch dieselbe bey der ferneren Entwickelung des Eigenthümlichen der theologischen Wissenschaft beseitigen; so geschieht dieses aus dem Grunde, weil die Mythologie nicht als eine Quelle wissenschaftlicher Erkenntniſs betrachtet werden kann. Die einem Volke gewordene Erkenntniſs von Gott kann sich in mythologischen Bildern darstellen; aber nicht aus denselben

ihren Ursprung nehmen. Offenbarung durch Geschichte und Offenbarung durch Vernunft erhalten leicht in der Tradition eines Volkes ein mythologisches Gewand; es erfreut sich der Geist des Einzelnen an den mythologischen Dichtungen; aber nur in sofern sein Glaube auf das geschichtliche oder philosophische Fundament derselben hinblickt. Die Poesie ist eine reizende Tochter der Wahrheit, nicht ihre Mutter; und der Dichter steht als natürlicher und durch Weihe geheiligter Sänger des göttlichen Wortes vor dem versammelten Volk; der Philosoph auch, aber als einfacher Sprecher, ohne den Flügel des Gesanges und den sinnlichen Schimmer der Farben. Die Gesangweise und die Farbenlust der Völker ist in ihrer Mythologie zu finden; hinter ihrem mannichfaltigen Wechsel vernimmt man die minder wandelbare Rede der Geschichte und den ewigen Grundlaut der Philosophie. Dem Gehalte der leztern widmet sich unsre Untersuchung, das mythologische Gewand und die Betrachtung der bildlichen Formen andern Forschungen überlassend.

Die Offenbarung Gottes durch die menschliche Vernunft ist die ursprünglichste von allen. Wir besizen keinen gewaltigeren Zeugen von dem Urgrunde aller Wesen, als uns selbst in unserm Daseyn; weil wir frey wirken, und vermöge des Bewustseyns unsrer Freyheit unsrer göttlichen Abstammung nimmer vergessen können. Selbst was in der Natur uns entgegenstralt als ein Werk der schöpferischen Weisheit, ist nur ein Wiederschein der unsre Seele erleuchtenden Gotteserkenntnifs; das sinnliche Auffassen endlicher Gegenstände kann keinen unendlichen Schöpfer verkündigen, wenn dieser nicht schon dem Geiste verkündiget wurde.

Wir suchen Gott, weil wir ihn schon gefunden haben, und wir finden Werke Gottes, weil wir Gott allenthalben suchen. Der aber, welcher Gott findet, wird zugleich seines ewigen Daseyns inne, und erhebt sich über alle Zeit und deren Entwickelung; so dafs ihm nicht allmählig die Idee eines höchsten Wesens entsteht, gleich einem geformten Produkte seiner Hand; sondern er wird von ihr ergriffen, und in diesem Ergriffenseyn allen Verhältnissen des Raumes und der Zeit entrückt. Der von Gottesoffenbarung erfüllte Sterbliche ist Prophet; denn er siehet nicht mehr eine geschiedene Vergangenheit und Zukunft; die Ewigkeit ist seinem Auge gegenwärtig.

Aber das menschliche Leben ist an endliche Verhältnisse gebunden, wenn gleich die inwendige Geisteskraft solche Schranken zu durchbrechen sucht. Nur im Verlaufe der Zeit entwickeln sich alle Fähigkeiten in Beziehung zur Aufsenwelt, nur allmählig gewinnen die Begriffe Klarheit und Ordnung, nur durch Uebung und Vergleichung wird der Sinn geschärft und gestärkt. Die ganze menschliche Kultur ist also in der Zeit entstanden, die bestimmte Stufe derselben mag noch so hoch oder so niedrig angenommen werden, wie man will; mit dem ersten Gebrauche der Kräfte beginnen Zeitperioden, und diese werden nicht aufhören, so lange menschliche Kräfte thätig sind. Konnte nun das menschliche Geschlecht, sich selbst überlassen, seine Kultur mit blofser Eigenmacht beginnen; oder mufste vielmehr ein Gott sich derselben annehmen, und durch besondere Vorsorge und Offenbarung seines Willens eingreifen in die endlichen Kreise, den Gebundenen die Fessel lösen, und sie allmählig erziehen zu höherer Vollendung?

Für diese Frage giebt es keine Antwort. Sie betrifft das Verhältnifs des Unendlichen zum Endlichen, über dessen Enthüllung alle Menschenworte zur Thorheit werden. Man fragt nach dem leitenden Prinzip physischer und geistiger Entwickelung in der Zeit; die wahre Offenbarung Gottes aber liegt aufser aller Zeit. Wie soll nun das Ewige zeitlich werden, das Unbedingte bedingt? Wie soll das unaussprechliche Zeugnifs der Wahrheit den festen Körper einer Lehre gewinnen? Sagt deswegen Herder: „Vernunft und Humanität des Menschen hänge ab von Erziehung, Sprache, Tradition, und deswegen liege es sehr im Plane Gottes, dafs die Vernunftfähigen auch in einer Schule der Sprache und Tradition erzogen wurden"; so ist dieses in Bezug auf die zeitliche Entwickelung richtig, alles Zeitliche sezt aber ein Unzeitliches voraus, und es ist umgekehrt nicht minder wahr: Alle Erziehung, Sprache, Tradition, hängen ab von Vernunft und Humanität, und diese als die unwandelbar eingreifenden Kräfte der wandelbaren zeitlichen Entwickelung müssen sich in einer Schule der Sprache und Tradition enthüllen, weil keine andre Schule die ihrige zu seyn vermöchte. Ist also die nach dem Plane Gottes eingesezte Schule Ursache der gleichförmigen Entwickelung; oder ist die Nothwendigkeit der leztern, Ursache der entstandnen Schule? Ist die göttliche Offenbarung ein nach der Schöpfung gewordnes zeitliches Produkt; oder ist sie mit der Schöpfung schon vollendet, und verkündet demnach ihr ewiges Daseyn in der zeitlichen Geschichte? Im ersten Falle gäbe es eine Geschichte der göttlichen Offenbarungen, im andern Fall gäbe es in aller Geschichte die Spur der ursprünglichen Offenbarung Gottes.

Der Theologie ist es von jeher eigenthümlich gewesen, eine Offenbarung nach der Schöpfung anzunehmen und aus der grofsen Masse der Menschengeschichte einzelne Begebenheiten hervorzuheben, an deren Faden die zeitliche Offenbarung Gottes fortläuft und als eine feste (positive) Lehre von den älteren Zeiten auf die Gegenwart gekommen ist. Weil dem Enkel diese Kunde durch seine Vorväter zu Theil wird, so ist bei einem Volke, welches sich selbstständig ausbildete, die Nationalgeschichte das Fundament seiner Theologie. Darum giebt es mehrere Offenbarungen und Offenbarungslehren, denn jegliches Volk hängt an seiner Geschichte; deren bestimmte als Offenbarung angesehene Ereignisse sich mit seiner ganzen Lebensart, Denkweise und Sitte auf das genaueste verbunden haben. Die Philosophie dagegen, sobald sie mündig geworden ist, kennt keinen Völker- und Länderunterschied der Wahrheit, also auch keine ausschliefslich nationale Offenbarung des ewigen Gottes; so wenig sie übrigens gesonnen seyn kann, zu verneinen, dafs Gottes ewiges Wesen sich irgend einem bestimmten gläubigen Volke unbezeuget gelassen.

Begebenheiten der Vergangenheit können nach ihrer Gewifsheit und Bedeutung nur durch das Zeugnifs der Zeitgenossen gestüzt werden. Die Theologie, welche sich auf historischem Wege zur Wissenschaft zu gestalten trachtet, und der Philosophie eine nicht durch blofse Wahrnehmung der Vernunft gewordne Erkenntnifs Gottes mitzutheilen strebt, mufs das historische Zeugnifs über geweise Begebenheiten aufser Zweifel sezen, und zugleich die Ueberzeugung hervorbringen, dafs diese Begebenheiten sich von andern Vorfällen der Geschichte

schichte unterscheiden, und aus ihnen sich eine besondre Erkenntnifs der Offenbarung Gottes entwickelt. Ersteres ist meistens mit hinreichender Evidenz geschehen, das leztere wird nie dem Begriffe einleuchten, für dessen Wissen es doch eigentlich nuzbar werden soll; da abgesehen von begreiflicher Sphäre der Glaube an Gott unwandelbar in Theologie und Philosophie wurzelt.

Daran nämlich entsteht keinem Kenner der Geschichte ein Zweifel, dafs ein Moses etwa und ein Mahomet gelebt zu einer bestimmten Zeit, dafs sie ihrem Volke Geseze gegeben und die Stifter einer von ihren Nachkommen heilig geachteten Religionslehre geworden. Für diese Ueberzeugung brauchen der Rabbine und der Theologe des Koran keine Zurüstungen. Nur darüber können die historischen Theologen mit dem philosophischen Historiker uneins seyn, ob jene Gesezgeber und Religionsstifter auf ganz aufserordentliche Weise von Gott geleitet wurden, wovon sich bei der gewöhnlichen Zeitentwickelung der Menschengeschichte keine Spuren finden. Die Theologen bejahen, was der Historiker vielleicht verneint. Jene suchen durch die besondre Beschaffenheit der Begebenheiten die nothwendige Annahme einer aufserordentlichen göttlichen nicht blos menschlichen Wirksamkeit zu beweisen.

Zurücksehend auf das von uns über historische und Vernunfterkenntnifs Erinnerte, sagen wir: es giebt keine Begriffsscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Wirken. Jede That der Freyheit, eingreifend in endliche Verhältnisse, hinweisend auf das unendliche Ewige, Zusammenhang zwischen dem Unendlichen und Endlichen verkün-

dend, ist für den Begriff ein Wunder. Den menschlichen Körper sehen wir vor unsern Augen, der Menschengeist ist uns so unsichtbar, als der göttliche Weltgeist. Nur weil wir täglich in dem Wunder unsrer eignen Handlungen uns bewegen, scheint uns dieses Wunder so natürlich. Weil wir gottesvergessen seyn können in der empirischen Anschauung des zeitlichen Produktes unsrer Handlungen und des Produktes der Handlungen in der Menschengeschichte, meynen wir in beiden besondre Wunder suchen zu müssen, das gröfste Wunder beseitigend. Wodurch bekäme der Begriff ein Recht, zu sagen: „Hier ist Gottes Finger"; da er mit Anerkennung seines wahren Gebietes zwischen Idee und Anschauung sprechen mufs: „Gottes Finger ist allenthalben"? Warum will er, da er sonst das Besondre aus dem Allgemeinen herleitet, göttliche Offenbarung nur in einzelnen Begebenheiten finden? Grade so, als wenn ein Naturforscher die Weisheit Gottes blos in der Pflanzenwelt zu finden vermeinte, und darüber vergäfse, dafs er im thierischen Organismus ein Aehnliches schauen kann.

Es giebt demnach für den Begriff keinen Beweis, dafs eine bestimmte Begebenheit, oder eine Kette bestimmter Begebenheiten den göttlichen Willen ganz insbesondre offenbare, und den Cyklus einer heiligen Geschichte bilde, gegen welchen jegliche andre Historie profan genannt werden müsse. Die ganze Menschengeschichte ist heilig, oder keine. Ihre Heiligung empfängt sie von der Idee, deren Verhältnifs zur zeitlichen Anschauung für den Begriff nicht nachgewiesen werden kann, da vielmehr der Begriff ein Gottesläugner ist und auch der Menschen heilige Handlungen zum ärmlichen Gemächt des Wahns oder zum Produkt zu-

fälliger Umstände herabwürdigt. Aller historische Beweis einer geschehenen Offenbarung mufs also mislingen, und wenn die Theologie versucht hat, auf diesem Wege Wissenschaftlichkeit zu gewinnen, so wird sie, im Fall eines mit hinlänglicher Schärfe dagegen geführten Streites, allemal in ihrer Blöfse und Schwäche erscheinen.

Wir wissen, welches bedeutende Wort wir hiedurch über die Offenbarungsgläubigen aussprechen. Aber es ist nicht gesprochen gegen die Gläubigen, sondern gegen die Wissenschaft, welche sie zu haben vermeinen; es ist nicht gesprochen gegen die Offenbarung Gottes, sondern gegen den Partikularismus einer Offenbarung. Gleichwie des Redners Wort, vom inwendigen Geiste geleitet, nicht immer in demselben Periodenschwunge sich darstellt, sondern durch mannichfaltige Tropen und Figuren das Ohr des Hörers erfreut; so tönet auch der göttlichen Offenbarung Sprache durch das ganze Weltall, im verschiedensten Laute, mit der äufseren Kraft des Donners und in dem leisesten Gedanken der andächtigen Seele; in der stürmischen Geschichte von Jahrhunderten, und in der stillen Freude und dem Genusse des ruhig verfliefsenden Tages. Wer darf sagen: hier ist Gott, und sonst nirgends? Gott ist allenthalben, und deswegen auch bei dir, der du glaubst. Wenn du ihm einen Tempel erbauest nach der Sitte deiner Vorfahren, und in diesem Tempel ihn verehrest, gedenkend, wie er sich einst deinem Volke offenbaret; so wohnet Gott in diesem Tempel, und es verkündet sich dir sein ewiges Wesen: aber wenn du auch ohne die Sitte deiner Vorfahren und ohne Tempel einen Altar dir zusammenfügst oder den grünen Hügel und das lachende Thal als seinen

Wohnsiz betrachtest, gedenkend dessen, was er gestern und heute an dir gethan; so ist Gott dir nahe; auf dem Altar, auf dem Hügel und in dem Thale. Und wenn auch alle Tradition und alle heiligen Schriften zu Grunde giengen, wenn die ganze Vergangenheit zu einer grofsen Brandstätte der Unwissenheit würde; so ist ja das Chor der Steine da, und dein stilles Gemüth, das den grofsen Gott als einen Wesenden aufnimmt, der vor dir war und nach dir seyn wird, der sich deiner freuet, und dessen ewigen Rathschlufs du verehrest. Darum, Lieber, lafs uns nicht zanken und mit einander rechten, warum und wie und wo wir Gottes inne werden, genug, wenn wir von ihm erfüllt sind und seine Stimme im Geist und in der Wahrheit vernehmen.

Gottesahndung ist das ewige innre Wort Gottes, gegen welches sich jedes äufsre nur als ein Zeichen und als eine Auslegung verhält. Ueber dem Strom der Zeiten waltet das göttliche Wirken, und wird von dem Ahndenden in seiner Hoheit erkannt. Wir verehren und bewundern es in allen wahrhaft grofsen Thaten der Menschengeschichte. Aber nirgends wird es dem Begriff und dessen Weisheit vollkommen durchsichtig, vergebens suchen wir das Ueberschwengliche in seinen Kreis zu bannen. Die Reflexion entdeckt im Zeitverlaufe einen fortwährenden Kampf zwischen dem Grofsen und Gemeinen, zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen der Wahrheit und der Lüge, zwischen dem Ormuzd und Ariman, von denen nach alter Angabe bald der eine bald der andre die Oberherrschaft gewinnt, bis einmal dieser ganze Kampf und mit ihm die Menschengeschichte ein Ende nimmt. Selbst die heiligste

Geschichte, welche man unter irgend einem Volke als specielle Offenbarung Gottes verehrte, wird deshalb auch stets des Unheiligsten voll seyn; sie kann nicht weichen aus dem Kreise der Zeit, sie wird dem Mangelhaften unterthan mit ihrer Geburtsstunde.

Spuren einer durch geschichtliche Reflexion geleiteten theologischen Erkenntniſs entdecken sich in der Emanationslehre. Sie ist eine bildliche Vorstellung der Wirksamkeit Gottes in ihrer zeitlichen Entwickelung, hervorgegangen aus dem Ahnden des Ewigen über dem Zeitlichen. In ihr ist das göttliche Wirken von dem menschlichen nicht unterschieden, wie solches auch für den Begriff nicht geschehen kann; zugleich aber wird auch die Individualität des Menschen nicht aufgehoben, durch welche sich Gottes Kraft offenbaret. Von dieser Seite muſs man sich wundern, daſs schon in so frühen Zeiten, denen die Emanationslehre angehört, Gottes Offenbarung in der Geschichte so richtig aufgefaſst wurde; auf der andern Seite aber neigt sich dieses System — wie solches richtig bemerkt worden ist — zum Fatalismus, und raubt dadurch den menschlichen Handlungen ihren freyen Werth und ihre eigenthümliche Würde. Denn der Fatalismus in der Geschichte ist Nichts als die Einheit der Zeitsuccession, und das Bedingtseyn jeglicher Begebenheit durch eine frühere; die freye Handlung hingegen ist immer der Anfang einer Geschichte, also auch Anfang einer zeitlichen Entwickelung, Anfang eines neuen Fatums und Unterbrechung eines früheren. Wird jene fatalistische Ansicht in der Theologie verfolgt, so sinkt diese Wissenschaft von ihrer Höhe, verliert die Idee eines freyen Urwesens, um sich der geschaffenen

Natur, und einer künstlichen Berechnung oder Beschwörung des Schicksals preiszugeben, wie solches in dem Aberglauben der früheren Völker sichtbar genug geworden ist.

Dem Pantheismus müſste man alles theologische Element absprechen, wenn auch er nicht von einer Entwickelung des göttlichen Wirkens in der Zeit ausgienge. In dem All nämlich, welches als göttlich angesehen wird, geschieht eine Reihe von Veränderungen, die aber ursprünglich keine Veränderungen sind; sondern in der Besonderheit des Daseyns nur erscheinen, da sie an sich ewig Eins seyn müssen. Die Erscheinung des Alls ist nur in der Zeit möglich, sonach giebt es von seiner Erscheinung eine Geschichte; diese Geschichte aber wird stets dasselbe enthalten, nämlich jene Erscheinung des Einen und Ganzen. Der geschichtliche Inhalt des Pantheismus löst sich deswegen auf in die bloſse Zeit, in der eigentlich nichts Unterschiedenes geschieht; sondern nur ein Schein vom Unterschiednen, vermöge der Zeitsuccession. Nicht blos göttliche und menschliche Wirksamkeit werden einander gleichgesezt, sondern alle Wirksamkeit ist einander gleich, es fehlt aller Anfang und alles Ende, es fehlt jegliches Eingreiffen einer freyen Wirksamkeit in endliche Verhältnisse, es fehlt sonach auch eigentliche Menschengeschichte. Was will nun die Theologie mit diesem System des Pantheismus beginnen? Eine specielle Offenbarung wird durch die Annahme desselben aufgehoben, die generelle hat keine wahre Bedeutung; es wird jederzeit Alles und zugleich Nichts offenbart, und das ganze theologische Wissen besteht eben in diesem Wissen des Allen und des Nichts. Der wahre Charakter des Pantheismus

ist die Herrschaft des Begriffes, welcher leztere sein Gesez des Allgemeinen und Besondern für das ganze Reich der Ideen und Anschauungen geltend machen will, dadurch aber das eigenthümliche Wesen der Idee und Anschauung aufhebt und mit lauter Negationen sich beschäftigt. Wohl vermag daher der Pantheismus sich mit allerley Aberglauben zu verbinden, denn der Aberglaube sieht Gespenster im Leeren und ist überhaupt eine Strafe derer, welche sich gegen das innre Wort des Schöpfers, die Gottesahndung, auflehnen; aber ein religiöser Glaube, der das wahrhafte Fundament aller Theologie ist, kann aus pantheistischen Ueberzeugungen nicht hervorgehen. Ihr Höchstes ist ein Fatalismus, nämlich die bloſse Zeit, kein freyes Wirken greift in dieselbe ein, ja die Individualität des Menschen, der sich seines freyen Eingreifens bewuſst wird, ist ein zufälliger in der Zeit gewordner Schein, unwesentlich für das All, vergänglich wie jede andre Erscheinung, kein Zeuge eines lebendigen Gottes.

Nachdem wir den philosophischen Standpunkt angegeben haben, aus welchem der historische Weg in der Theologie beurtheilt werden muſs; sey es uns erlaubt, des Christenthumes, als einer Offenbarungslehre, insbesondre zu erwähnen. Diese besondre Erwähnung wird gerechtfertigt durch die innre Ehrwürdigkeit des Christenthumes selbst und durch den Glauben der Zeitgenossen. Was den christlichen Theologen und den Philosophen von einander scheidet, ist nicht der Gottesglaube, denn darin sind beyde einig; nicht der Streit über Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung, denn dieser Streit ist ein Misgriff auf dem Felde der Begriffe. Offenbarung Gottes ist als ein ursprünglich Wesen-

haftes über die Sphäre der Möglichkeit und Wirklichkeit erhaben, weil diese nur auf die Sphäre sinnlich wahrgenommener Anschauungen sich beziehen. Nur in sofern könnte sich der Philosoph von dem christlichen Theologen unterscheiden, als der leztere vermöge seiner ihm gewordenen Offenbarung eine Wissenschaftlichkeit gewonnen zu haben meynt, welche dem blofsen Philosophen fehlt, und welche dieser der theologischen Erkenntnifs überhaupt abspricht. Was wir demnach vom Christenthume aussagen, bezieht sich nicht auf die Gläubigen, mit deren Ueberzeugung und religiöser Gesinnung wir sehr wohl einverstanden sind; sondern auf das wissenschaftliche Begründen dieses Glaubens, auf das aus einer bestimmten Geschichte hervorgegangene Dogma, dessen streng abgeschlossene Lehre alle andern dogmatischen Lehren und selbst die Philosophie und deren Aussage zu überwinden trachtet.

Das Christenthum ist eine Geschichte der aus freyem göttlichen Rathschlufs hervorgegangenen Anstalt zur wahren Erkenntnifs und Verehrung Gottes. Wie diese Anstalt von Gott getroffen worden sey in der Menschengeschichte, wird im Christenthume offenbart. Die Anstalt ward begonnen und vollendet in der jüdischen Nation, war anfangs blos eingeschränkt auf dieses einzelne Volk, erweiterte sich aber hernach zu einer Anstalt für die ganze Welt. In dieser leztern Bedeutung ist sie dem Christen heilig, in jener erstern Bedeutung nur dem Juden, der defshalb auch den Kreis seiner heiligen Geschichte früher schliefst. Der Judeismus hat eine so strenge Besonderheit seiner Offenbarung, wie wir sie nur bey wenigen Völkern finden, da alles an die Nachkommen eines Familien-

stammes gebunden ist; der Christianismus hingegen hat schon in seinem Fundamente einen Hinblick auf das ganze menschliche Geschlecht. Darum betrachtet sich das Christenthum als eine Vollendung des Judenthumes, und es hat unstreitig wegen dieses innern Charakters seiner Lehre bey den übrigen nicht jüdischen Nationen Eingang gewinnen können, wofür das Judenthum durchaus nicht gemacht war.

Gleich der positiven Religionslehre anderer Völker ist das Christenthum ein nach der Schöpfung gewordenes zeitliches Produkt, und so frühe sich auch der ewige Rathschluſs Gottes durch Vorbilder zu erkennen gegeben haben mag, ist dennoch vor Christo kein Christenthum und kein Glaube an dasselbe möglich. Die Offenbarung ist eine specielle, aus der übrigen Masse profaner Geschichte hervorgehobene, und die Wirksamkeit, wodurch die Offenbarung in der heiligen Geschichte kenntlich wird, ist eine speciell göttliche, vom menschlichen Wirken durchaus verschiedene. Diejenigen heiligen Männer, welche das göttliche Wort von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzten, sind nicht gleichzustellen mit andern wahrhaft grossen Menschen, sondern sie sind von dem Weltregierer als besondere Werkzeuge gewählt, und auf ausserordentliche Weise mit dem Zwecke und der Absicht Gottes vertraut gemacht. Was sie verkünden, verkünden sie nicht aus eigner ihnen angehöriger Begeisterung, sondern aus I n s p i r a t i o n, die als etwas Fremdes ihnen gegeben und genommen werden kann. Es stehet diese Inspiration mit ihrer sonstigen Individualität in keinem nothwendigen Zusammenhange; nicht mit dem Maase ihrer geistigen Ausbildung, da sie als Inspirirte unwissend

seyn können in menschlicher Weisheit; nicht mit ihrem moralischen Charakter, da dieser ungeachtet der göttlichen Eingebung manche Flecken haben kann. Nur ein Individuum ist in der christlichen Offenbarungsgeschichte von allen Mängeln schlechthin ausgenommen, nämlich Christus selbst, in welchem alle übrige Inspiration und Offenbarung sich vollendet, der zugleich aber als über den Kreis der Menschheit erhaben als wandelnder Gott auf Erden gedacht wird. Kein höherer kann kommen, wie kein so hoher vor ihm gewesen ist; nach der Erscheinung des Messias bedarf es keines solchen mehr, die göttliche Anstalt ist vollkommen offenbaret und hat den Körper einer unwandelbaren Lehre gewonnen.

Wegen des Kampfes, in welchem jede Idee, also auch die Idee einer geoffenbarten Gotteserkenntniſs, sich geschichtlich darstellt, kann die Inspiration nicht aufhören, sondern muſs eine fortlaufende seyn, um den Antichrist zu überwinden, und die göttliche Anstalt vor dem Verderben im Zeitlaufe zu retten. Der heilige Geist muſs, wie Christus verheiſst, mit den Seinen seyn bis an das Ende der Tage. Er ist es, der vor Christo den Weg bereitete für das göttliche Wort; er ist es, der nach Christo dieses Wort vor Verunstaltungen rettet, und die heilige Geschichte nebst ihrer göttlichen Bedeutung rein und lauter der Nachwelt überliefert. Man mag die Wirksamkeit dieses heiligen Geistes in der Abfassung gewisser Schriften, oder in der vereinigten Berathung erleuchteter Männer, oder in dem Ansehen eines geweiheten Individuums, als des Vorstehers der christlichen Religionsanstalt, zu erkennen glauben; fehlen darf er nicht, wenn Tradition und Offenbarung nicht in

der Zeit unterbrochen werden, und sonach auch ihren heilsamen Einflufs für die theologische Erkenntnifs verlieren sollen.

Es fragt sich, was über dieses geschichtliche Fundament der christlichen Theologie philosophisch geurtheilt werden müsse? Die Antwort liegt schon im Vorhergehenden; wir können nur auf andre Weise wiederholen, was über die ewige Offenbarung Gottes und über die zeitliche, specielle, positive, gesagt worden ist.

Wer ein ewiges Christenthum annimmt, welches von Anbeginn unter den Menschen vorhanden war, dessen zeitlicher Verkünder unter den Juden Christus wurde; wer den ganzen Cyklus der biblischen Theologie entweder als eine zur Mythologie gewordene Geschichte, oder als eine einzelne äussere Darstellung der innern Offenbarung betrachtet; wer den leidenden und sterbenden Messias als das höchste Ideal göttlicher Menschheit verehret, und durch seine erhebenden Worte dem Vater des Lebens näher tritt; wer in diesem Sinne dasjenige heilig achtet, was Christus auf Erden gethan, und sich herzlich seiner Erscheinung freuet; mit dem hat der Philosoph nie zu streiten: denn er sieht im Christenthume nicht eine besondere Quelle theologischer Erkenntnifs, sondern nur eine Bewährung der gefundenen; er will nicht das Unbegreifliche dem Auge des Begriffes näher rücken, sondern seine Majestät auch besonders in diesen christlichen Begebenheiten anerkennen und verehren. Die christliche Theologie als Wissenschaft wird aber durch solchen Gesichtspunkt wenig vorwärts schreiten. Soll sie das leztere; so mufs vorausgesezt werden: es sey durch die Anstalt des Christenthumes dem menschlichen Geschlecht eine Erkenntnifs Gottes

offenbaret, wovon dasselbe vor dieser Anstalt keine Ahndung hatte; welche weit reichhaltiger und herrlicher geachtet werden müsse, als die schwebenden Träume der früheren Welt; und woraus man einzig ein rechtes Gebäude der Wissenschaft für alle Zeiten aufführen könne. Solche Voraussezung muss der Philosoph läugnen. Das Ewige kann sich nicht in der Zeit enthüllen, in keiner Geschichte, in keiner Anstalt. Der Mensch kann es in den leztern nicht zuerst finden, sondern nur wiederfinden. Dem Urpartheyischen ist wohl keine Religionslehre bekannt, bey welcher dieses Wiederfinden, so leicht und natürlich würde, als das Christenthum. Weit steht dagegen das Judenthum zurück, das mit der beschränkten Einfachheit eines Nationalgottes und dem bloſsen Gebrauch seiner Anstalt für den Stamm Abrahams in vollkommenen Gegensaz tritt zu der Universalität des Christenthums, wodurch alle Nationen der Erde göttlicher Erkenntniſs und göttlichen Segens theilhaftig werden sollen. Dieser Gegensaz findet sich noch in andern Beziehungen, und aus ganz konsequentem Prinzip haben die Juden Jesum von Nazareth getödtet und seine Lehre gehaſst. Dem innern Geiste nach war Christi Lehre von Gott und seiner Offenbarung eine ganz andere als die jüdische; nur äusserlich und geschichtlich lieſs sich jene mit dieser, als vollendend, verbinden. Das Christenthum hat durch diesen innern Widerstreit und diese äussere Verbindung mit dem Judaismus eine eigne Gestalt erhalten, welche für die wissenschaftliche Behandlung der Theologie sehr wichtig geworden ist, und hier im Allgemeinen angedeutet werden darf.

Wir meynen nicht eigentlich, was manche neuere Gottesgelehrte Accommodation nennen, de-

ren sich Christus und seine Jünger in ihrem Vortrage zu den Juden bedient haben sollen. Es könnte seyn, daſs die christliche Theologie durch gehörige Ausdehnung dieses Begriffs gar wenig übrig behielte, was sie von andern Religionslehren unterschiede. Allein die ganze Geschichte des neuen Bundes hat sich doch in Judäa ereignet, ja der Bund ist nur dadurch ein neuer, weil schon ein alter in dem Volke vorhanden war. Daher die ursprüngliche Verbindung des Neuen mit dem Alten, als die Vollendung desselben; daher, um kurz und bestimmt zu reden, der dogmatische Leib des Christenthums, welcher aus dem Judaismus hervorwuchs. Christus lehrte z. B. man brauche Gott nicht zu opfern, wie die Juden, um sich von der Sünde zu reinigen; — denn, — sein Tod sey stellvertretend für jene Opfer des alten Bundes. So auch, wenn Hohepriester, Propheten, und die Erwartungen des Messias als aufgehoben erklärt werden; — weil Christus Hohepriester, Prophet und Messias ist, und das Amt derselben erfüllt hat. Die innere Polemik des Christenthums gegen das Judenthum hat sich in einen äussern Dogmatismus andrer Art unwillkührlich verwandelt, dessen historischer Ursprung aus dem Judenthume sehr erklärlich ist, und dessen strenge Gestalt die späteren in der Theologie stets mehr wissenschaftlich systematisirenden Zeitalter immer mehr hervor hoben. Abgesehen von Judäa, was konnten jene dogmatischen Vorstellungen bedeuten? Oder ist etwa durch die Vorstellung eines genugthuenden Todes Jesu das Verhältniſs des Sünders zu Gott im mindesten begreiflicher gemacht? Wozu solche Vorstellungen bey Heyden und abendländischen Völkern, denen der Judaismus fremd war? Der innere Geist

der christlichen Lehre ist durch solches der theologischen Wissenschaft scheinbar nüzliches Gepränge oft sehr unkenntlich geworden, und es erfodert eine nicht gemeine Kraft der Seele, wenn das Dogma mit seiner scheinbaren Weisheit schon den jugendlichen Verstand gefangen nimmt, die Kette zu zerbrechen, und mit freyem Gedankenflügel den ewigen Gott und seine Offenbarung durch Christum zu verehren.

Das dogmatische Wissen der christlichen Theologie ist also historischen Ursprungs, und hat erst in späterer Zeit eine von der Geschichte unabhängige systematische Behandlung erfahren. Sobald aber der Inhalt desselben von Ungläubigen angefochten wurde, mufste man stets zu historischen Gründen seine Zuflucht nehmen, um die Richtigkeit der Lehre zu erweisen. Alles stüzte sich dabey auf die Autorität der inspirirten Männer und auf die Autorität Christi, als des Sohnes Gottes. Die christliche Theologie treibt sich aber dadurch in einem Zirkel herum, weil alle göttliche Offenbarung; also auch die specielle durch inspirirte Männer und durch Christum geglaubt werden mufs, und sich auf dem Felde der Begriffe nicht erweislich darthun läfst. Denn der Begriff, wie schon erinnert, kennt in der Geschichte keinen Unterschied des menschlichen und göttlichen Wirkens, also auch keinen Unterschied der menschlichen und göttlichen Rede. Will man diesem Mangel durch äussere Wundergeschichten abhelfen, so mufs wiederum die Gränze angegeben werden, wo das Natürliche aufhört und das Wunderbare beginnt, welches nicht angeht, da für die begreifliche Wissenschaft die ganze Menschengeschichte ein Wunder ist, sammt der Natur, in welcher sich Begebenheiten ereignen.

Will man aber blos ungewöhnliche Begebenheiten ein Wunder nennen, so wird dieses dadurch bestimmt, was grade ein gewisses Zeitalter als ungewöhnlich betrachtet, und es wäre noch der Erweis zu führen, daſs nur an diesem Ungewöhnlichen Gottes Wirksamkeit erkannt werden könne, und daſs nur bei solchem Ungewöhnlichen Inspiration vorhanden sey; beides aber durchaus nicht statt finde bei dem Gewöhnlichen, das heiſst, bei dem öfter sich Ereignenden. Unsers Bedünkens ist es eins der gröſsten Wunder, wie in dem durch Priester und Ceremonialgesez beherrschten Judäa, auf dem Boden des Pharisäismus, und der durch Jahrhunderte befestigten und ins Herz des Volkes gewurzelten mosaischen Lehre, ein Christus auftreten konnte, so groſs und herrlich in seinem Wesen, so wahrhaft erleuchtend sein eignes Zeitalter und alle folgenden Jahrhunderte; wogegen die andern von ihm erzählten Wunder der Krankenheilungen u. s. w. nur als Kinder gegen Riesen erscheinen. Wer da nicht glaubt an Christum, der wird auch nicht glauben seinen Werken, und deswegen verwarfen die Juden, was er vor ihren Augen verrichtete, weil sie keinen Glauben an ihn in ihrer Seele trugen.

Wenn überhaupt göttliche Offenbarung und Inspiration nicht historisch erweisbar sind, so wird auch die fortlaufende Inspiration zur Aufrechthaltung der besondern Anstalt des Christenthums nicht aus der Geschichte zu erweisen seyn. Es mögen sich dem sorgfältigen Forscher mehrere Bedenklichkeiten dagegen erheben, wenn diese Inspiration von der Individualität der Inspirirten, von ihrer Kraft der Erkenntniſs und ihrer Gröſse des Charakters unabhängig seyn soll. Auch giebt es

bekanntlich genug widerstreitende theologische Meynungen, wie man jene continuirliche Inspiration in der späteren Geschichte des Christenthumes erkennen solle. Wird aber einmal vorausgesezt, daſs die specielle Offenbarungsanstalt des Christenthumes sich auf eine ganz besondre, von allem übrigen in der Menschengeschichte Vorfallenden unterschiedne Inspiration stüze; so ist nicht abzusehen, warum dieselbe zu irgend einer Zeit aufgehört habe, und warum die heilige Tradition in irgend einem Jahrhunderte für die theologische Erkenntniſs abbreche. Wir finden deswegen diejenigen christlichen Theologen, welche eine fortlaufende Inspiration bis auf unsre Zeiten behaupten, konsequenter als ihre Gegner, welche des heiligen Geistes Wirkungen nur auf die nächsten Zeiten nach Christo einschränken. Kann Gott je aufhören für seine Anstalt zu sorgen? Kann er je die Menschen sich selbst überlassen, da sie einst sich selbst nicht zu überlassen waren? Etwa weil dieses unnöthig geworden? Sie hatten ja und haben Vernunft und Freyheit, mit ihnen das Siegel ihrer göttlichen Abstammung, und wenn sie ungeachtet derselben einer besondern Anstalt bedurften, so werden sie dieser fortdauernd bedürfen; keine Schrift und Rede wird sie überflüssig machen, denn aller Schrift und Rede Auslegung ist dem innern Menschengeiste anheim gestellt. Will man eine ununterbrochene zeitliche Inspiration läugnen, so muſs man auf die ewige Offenbarung Gottes verweisen, welche den Schlüssel giebt zur Auslegung der in der Zeit entstandenen christlichen Offenbarung. Jeder ist dann sein eigner Prophet und seines Glaubens Richter, das Maas seiner christlichen Einsicht ist nicht gröſser als

das

das Maas seiner Geistesgaben, seiner Ideen, Anschauungen, Begriffe; sein Glaube an das äufsre Wort ist nicht gröfser, als sein Glaube an das innre; was in jenem dunkel blieb, ist durch dieses zu enthüllen, da keine neue von aufsen kommende Inspiration die einst geschehene unterstüzt. Die positive Theologie beruft sich alsdann auf Philosophie.

Aller theologische und philosophische Dogmatismus stammen aus derselben Quelle; sie wollen nämlich eine Wissenschaft in Begriffen über Gegenstände, wofür es keine solche Wissenschaft giebt. Die Theologie suchte historische Autorität, wie die Philosophie Beweise suchte. Beide werden auf den ursprünglichen Glauben zurückgetrieben, und ein Glauben ist kein Begreiffen. Wenn die Theologie sich mit dem Glauben an specielle historische Offenbarungen beschäftigte, so erkennen wir darin die dem Menschen unvertilgbare Ahndung der göttlichen Wirksamkeit; sehen aber zugleich, dafs es unmöglich ist, göttliches Wirken in der Geschichte für den Begriff nachzuweisen. Meint man dieses zu können und bildet sich darüber ein systematisches Dogma, so verhält sich die lebendige Idee Gottes dagegen negativ, und Gottes Offenbarung erscheint meistens so ärmlich, als es der Begriff selber ist. Wenn es heifst, dafs Gott nur dadurch die Menschenwelt zu sich emporziehen und von den Mängeln des Staubes befreyen konnte, dafs er seinen ewigen Sohn in die Welt sandte und diesen am Kreuze sterben liefs; so enthält dieses Dogma eine Verringerung der göttlichen Allmacht und Güte, und stellt das menschliche Gemüth in einen Erdschatten vor der grofsen Herrlichkeit des Ewigen, die sich dem freyen Auge der Vernunft verkündet

und dadurch von ihm weifs, dafs er keines blutigen Opfers und keiner Schmerzen der Unschuld bedurfte, um seine schwachen Kinder zu erfüllen mit höherer Kraft und sie inne werden zu lassen ihrer Schuld und der dennoch unwandelbaren Liebe des Unsichtbaren. Soll die wahre Idee Gottes in unsrer Seele wurzeln, und nicht etwa als matte Kopie des lebendigen Urbildes gegenwärtig seyn; so mufs der Mensch die Armuth des Begriffes erkennen, und den Uebermuth des Dogmatismus durch ein tieferes Gefühl des ewigen Lebens besiegen. So auch — um ein andres Beispiel zu wählen — kann dem Gottesgläubigen die Ahndung einer Vorsehung in allen Begebenheiten der Geschichte nicht untergehen; Gottes Regierung bezieht sich auf das Ganze und auf das Einzelne; ohne sie geht keine Welt zu Grunde, und fällt kein Haar von dem Haupte; denn es verschwindet das Begriffsverhältnifs des Allgemeinen und Besondern vor der Idee: — aber versucht nun der grübelnde Verstand die Spuren göttlicher Vorsehung sich auseinander zu legen, und sie recht in der Nähe um Heerd, um Verzäunung des Gartens, um Steg und Weg des beschränkten zeitlichen Lebens zu sammeln; so erscheint das Gröfste und Höchste des menschlichen Glaubens in unendlich verkleinerndem Spiegel, und die historische Erzählung dessen, was jemand in diesem Spiegel gesehen, unterliegt sogar dem Spotte des Begriffes, der genöthigt ist, sich selber auszulachen. Der wahre Verstand weifs, was nicht seines Amtes ist, und wir erwarten noch das erste wahrhaft verständige Wort über den Zweck des Uebels in der Welt, die erste ihre eigne Thorheit nicht verkündende Theodicee, welche allemal, wie ein geistreicher Schriftsteller sagt, in

sich selbst einen Widerspruch trägt, „weil sie mit Blicken des Verstandes eine Vorsehung durchschauen will, die grade ihren Namen davon hat, daſs sie sieht, wo wir nicht sehen.“

Weil alle menschliche Wirksamkeit eine zeitliche ist, also stets zur Geschichte wird, (§. 18.) die Reflexion aber nur das Zeitliche in endlichen Verhältnissen aufzufassen vermag; so liegt darin der ursprüngliche Grund des Antropomorphismus, welchen jede dogmatische Theologie aus ihren historischen Elementen entwickelt. Man könnte ihn einen Antropomorphismus für den Verstand nennen, im Gegensaze mit dem Antropomorphismus für die Sinne, der sich in mythologischen Lehren darstellt. Beide Arten der Menschwerdung Gottes erklären sich aus dem Verhältniſs des Begreiflichen zum Unbegreiflichen in allen unsern Erkenntnissen; aus dem Streben des Begriffes, alles unter seine Herrschaft zu bringen und den Anfang aller Weisheit in ein Produkt unsrer Weisheit zu verwandeln. Geschehe dies durch logische Beweise, oder durch mathematische Formeln, oder durch historisches Dogma, oder durch mythologische Dichtung; der Erfolg ist stets einer und derselbe: das Ueberweltliche wird dem Weltlichen unterthan, Gottes unendlicher Tempel verwandelt sich in eine seltsam verzierte Kapelle; und wer dieses Thun uud Treiben als den höchsten Preis und Lohn seines menschlichen Daseyns betrachtet, des unvergänglichen Gottes ewige Kraft an ein vergängliches zeitliches Gebilde fesselnd; der begeht eine Sünde wider den heiligen Geist, die gröſste bekanntlich von allen.

Theologie und Philosophie haben nicht über den Glauben an Gott und seine Offenbarung mit

einander zu streiten, denn er ist ihnen beiden gemeinschaftlich; nur behauptet die Theologie eine historisch positive Erkenntnifs und Wissenschaft zu besizen, von welcher die Philosophie aussagt, dafs die Idee Gottes sich gegen dieselbe negativ verhalte. Ob es nicht gewisse Zustände des Menschengeschlechts geben könne, in denen es heilsam sey, Begriff und Sinn an einen historisch dogmatischen Leib der Lehre zu schliefsen, damit ihm der Glaube an das Ewige nicht fremd werde im mannichfaltigen Wechsel der Zeit; ist eine andre Frage, welche von der Geschichte bejaht zu werden scheint, da in ihr solche dogmatische Leiber wirksam geworden. Und da die Geschichte nur ein eisernes Zeitalter kennt, mit dem Stande der Unschuld aber und dem Stande der Wiedergeburt sich selber aufhebt, so mag ihr auch um deswillen jene Bejahung durchgängig eigen seyn.

Noch wäre ein Wort zu sagen von dem theologischen Mysticismus. Ist nämlich das Resultat aller theologisch wissenschaftlichen Forschung nothwendig eine Kette von Geheimnissen, so ist der Inhalt der Theologie zugleich ein mystischer. Niemand wird also theologischen Boden betreten, ohne ein Mysterium seines Glaubens zu finden. Nur braucht das Mysterium nicht an eine einzelne Tradition geschlossen zu seyn, sondern die ganze Geschichte ist, religiös betrachtet, ein Mysterium. Was ist ein gröfseres dogmatisches Geheimnifs, als die Vereinigung der beiden Naturen in Christo? Aber ist es ein gröfseres, als die Vereinigung der sich selbst bestimmenden über alles Endliche erhabenen Freyheit mit endlichen Verhältnissen im Menschenindividuum? Giebt es aufser dem Geheimnifs der Schöpfurg noch ein zweites dasselbe

übertreffendes? Vielmehr ist jedes andre Geheimnifs der Geschichte nur ein Zweig dieses ursprünglichsten aller Geheimnisse. So wie sich die innre Offenbarung Gottes durch die Vernunft zu einer äufsern historischen durch gewisse Thatsachen verhält; so verhält sich die Mystik, in welcher der Mensch lebet und webet, zu jeder Erzählung überlieferter Geheimnisse und der Feyer gewisser davon abhängigen Gebräuche. Durch Symbole läfst sich die Mystik des ganzen Lebens erläutern, aber sie ist nicht von Symbolen abhängig; diese lezteren sind ein sinnliches Zeichen, dessen Bedeutung, wenn sie historisch überliefert wurde, nachgefunden, sonst aber auch erfunden werden kann. Die bei Manchem in nicht unverdient üblem Rufe stehenden Mystiker haben meistens auf das Nachfinden und Erfinden der Bedeutung gewisser Symbole zu grofsen Werth gelegt, und wohl gar eine besondre Wissenschaft darauf gründen wollen. Dieses ist ein Fehlgriff, von derselben Art, wie alles theologische Fehlgreiffen; eine Erhöhung des Buchstabens über den Geist, der Tradition über die Vernunft, des Begriffes über die Idee, des Zeitlichen über das Ewige.

Wir stellen am Schlusse dieses Abschnitts die ursprünglichen Positionen in der Theologie kurz neben einander. Der Theolog glaubt:

1. Einen frey wirkenden lebendigen Gott, als die Ursache, als den Schöpfer aller Dinge.

2. Dieser Gott ist ewig, das heifst, sein Wesen ist aufser allen Zeit- und Raumverhältnissen. Er ist demnach unveränderlich, allgegenwärtig.

3. Gottes Wirksamkeit trägt den Charakter der höchsten Vollendung, (sie ist unbedingt, unendlich.) Von moralischer Seite nennt man dies Heiligkeit, von der physischen Seite Allmacht.

4. Gott regieret die Welt, es giebt eine Vorsehung. Die aufserzeitliche Wirksamkeit ist Grund der zeitlichen Veränderungen.

Diesen Säzen entspricht in der individuellen Natur des Menschen:

1. Die Vernunft, (in substantivem Sinne) als Prinzip der freyen Persönlichkeit.

2. Die innere Erhebung über zeitliches und räumliches Wirken und Wissen.

3. Die Idee des unbedingt Vollendeten, ungeachtet der Anerkennung des menschlichen bedingten Daseyns.

4. Die Entwickelung des menschlichen freyen Wirkens in zeitlicher Geschichte.

B.
E t h i k.

§. 20.

Ethik ist die Wissenschaft der Prinzipien menschlicher freyer Wirksamkeit. W a s der freye Wille wolle, der selbstbestimmend eingreift in endliche Verhältnisse, und w i e er es wolle, das bestimmt die Ethik als wissenschaftliches Lehrgebäude.

Die Idee des Guten ist für diese Wissenschaft leitend, weil sie sich bei jeder freyen That im Gefühle offenbart. Die aus Reflexion hervorgehende Erkenntniſs vermag das Gute im Gefühle nur zu f i n d e n, nicht hervorzubringen; weil ein solches Finden zum Wesen der Idee gehört. (§. 12.) Frage also niemand, woher ihm die Idee des Guten stamme? Sie wird wahrgenommen und geahndet durch Vernunft, wie Gott wahrgenommen und geahndet wird. Jede Idee entspringt aus der Richtung des endlichen freyen Wesens zum Schöpfer; was der Mensch aus Sinnentäuschung und Wahn emporsteigend höchste W a h r h e i t nennt, das nennt er von seiner zeitlichen Sphäre des Handelns und ihrer Gebundenheit emporstrebend, die höchste G ü t e.

Die Idee des Guten verhält sich — wie schon früher erinnert worden — gegen den Begriff negativ. Sie kann also aus keinen durch Reflexion

und Begriff aufgefaſsten Verhältnissen hervorgerechnet und dargethan werden. Sie ist vielmehr negativ gegen alle diese Verhältnisse bestimmt, und ihr Daseyn verkündend in der guten That, erscheint sie dem Begriffe als ein Nichts für die wissenschaftliche Erkenntniſs.

Alle menschliche Wirksamkeit geschieht aber in zeitlichen Verhältnissen, und hat sonach einen Erfolg in denselben. Wird nun die freye Wirksamkeit durch die Idee des Guten geleitet, so ist auch die erfolgende Handlung als Produkt von dieser Idee abhängig. In Bezug auf eine in der Zeit fortlaufende Reihe von Handlungen erscheint dann die Idee als das Gesez dieser Handlungen. Die Ethik, wenn sie Prinzipien der Handlungen aufstellt, ist sonach eine Gesezgebung für das zeitliche Leben. Lezteres, als dem Zeitverlaufe unterthan, widerstrebt der Idee (§. 18.), welche sich dadurch im Kampfe begriffen darstellt; und jene ethische Gesezgebung enthält Gebote für das endliche Handeln, welche befolgt werden sollen, obgleich sie in dem wirklichen Leben nicht immer befolgt sind.

Dasjenige, was im zeitlichen Leben der Idee des Guten widerstrebt, heiſst in weitestem Sinne das Böse. Dieses wird also nicht als eine Position der Vernunft wahrgenommen, sondern entspringt aus dem Widerstande des endlichen Zeitverlaufes gegen die ewige Idee. Es wäre dadurch ursprünglich als negativ gegen die Idee durch Reflexion aufgefaſst. Böse ist, was nicht gut genannt werden kann. Fragt jemand, wodurch denn das Böse in die Welt gekommen? — so fragt er nichts anders, als: wodurch die Welt in ihrer End-

lichkeit geworden; wodurch das Menschenindividuum in seiner gottähnlichen Freyheit, und zugleich in allen Beschränkungen seiner irdischen Verhältnisse, als Engel und als Thier, als Genosse des ewigen Himmels und als ein Raub der irdischen Zeit? Wir stehen wieder vor dem Geheimnifs der Schöpfung, worüber alle menschliche Rede verstummet.

Der Wille ist unmittelbarer Ausdruck sich selbst bestimmender Freyheit. Zeigt sich in demjenigen, was er hervorbringt, die Idee des Guten, so ist der Wille gut; fehlt hingegen diese Idee bei seiner Wirksamkeit, so ist er böse. Und weil ferner das Gute im Verhältnifs zu den zeitlichen Handlungen als ein Gesez erscheint, so heifst dies auch mit verändertem Ausdruck: der gute Wille befolgt die ethische Gesezgebung, der böse Wille widerstreitet ihr. Oder auch: gute Handlungen sind solche, welche der gute Wille ausübt; böse Handlungen sind solche, welche vom bösen Willen stammen. Diese verschiedenen Sprachwendungen bezeichnen Eins und dasselbe, und berufen sich auf die ursprüngliche Idee des Guten.

Eine Gesezgebung für das zeitliche menschliche Leben läfst sich nur in Begriffen aufstellen. Nun aber entzieht sich das Wesen der Idee, worauf jene Gesezgebung beruht, dem Begriffe und seiner Erkenntnifs. Die Gesezgebung ist also mangelhaft, oder wohl gar der Idee des Guten unangemessen, sonach keine sichre Richtschnur für das Thun. Ist nun die Ethik, als Wissenschaft der Prinzipien des freyen menschlichen Handelns, eine Gesezgebung für die zeitliche Wirksamkeit; so ist sie zugleich eine unmögliche Wissenschaft.

Niemand wird durch sie Erkenntnifs gewinnen von demjenigen, was der freye Mensch thun soll und wie er es thun solle.

Darum verläugnet das kräftige Gefühl erhabner Menschen, in denen die Idee wohnet, die guten Hausmittel eines regelmäfsigen Wandels, einen Sittenkatechismus, und die Weisheit der steinernen Gesezestafeln des Verstandes. Nicht grade, um die darin und darauf verzeichnete Wissenschaft Lügen zu strafen; sondern um die Ueberzeugung kund zu thun, durch sie werde das Rechte im Leben nicht gefunden. Der Glaube an das Gute beseelet den Sohn des Himmels, er handelt in dieser unerschütterlichen Gewifsheit; die Wissenschaft vermag diese nicht zu erzeugen, sondern mufs sie voraussezen. Nicht die Vorschrift heiligt den Menschen, sondern der Mensch heiligt die Vorschrift. Wenn alle ethischen Sprüche von der Erde verschwänden und ungebunden durch sie ein königlicher Mensch den Schauplaz seiner Thaten grüfste: so würde er nicht schwanken und zagen, sondern handeln, wie ihm sein Herz gebeut, und der Enkel noch müfste zu ihm emporblicken, billigend, bewundernd; und dieser vielleicht, im Nachsinnen über das Geschehene, würde als Gesez und Vorschrift die lebendige Idee der Handlungen zu fassen suchen.

Das Ethische ist demnach nicht zu bestimmen als Folgsamkeit gegen irgend ein Gebot, dieses sey ein selbstgegebnes oder anderweitig gegebnes; sondern als unmittelbare Einheit der That mit der Idee des Guten. Der Reflexion und Verstandeserkenntnifs, denen Begriff und Sache auseinander liegen, (§. 15.) ist hingegen das Ethische die Befolgung eines

Gesezes, welches allgemeine Gültigkeit hat, und wornach die besondre That als gut beurtheilt wird. In Beziehung auf das Widerstrebende des zeitlichen Lebens steht dem Geseze ein kategorischer Imperativ zur Seite, der Unterwerfung fodert. Für die ewige Idee gilt weder das Verhältniſs des Allgemeinen und Besondern, noch die Foderung des Imperativs; jede gute That ist Eins mit der Idee; die That ist das Gesez, und das Gesez ist die That; die That soll geschehen, weil sie geschieht, und sie geschieht, weil sie geschehen soll. Der himmlische Wandel ist weder nach Höhe und Tiefe, Länge oder Breite, zu messen, er ist über Zeit und Raum erhaben allenthalben; nur wenn die Schwere deinen Fuſs an die Erde heftet, dann scheiden sich das Himmlische und Irdische, und du erblickst jenes mit seinen Sternen über dir, zu denen du emporstreben sollst, um durch ihr Licht das Gesez und die Richtschnur deines irdischen Wandels zu finden, damit du nicht im Schlamme versinkest.

Welche Bedeutung sollen wir den mannichfaltigen ethischen Lehrgebäuden alter und neuer Jahrhunderte beilegen? Vollendete Wissenschaft wird in keinem seyn, Mangel in allen; sie werden die Idee des Guten nicht begründen, aber ihr mehr oder weniger getreues Abbild im Spiegel und Rahmen fassen.

Es giebt einen dreifachen Weg zur Vollendung der wissenschaftlichen Erkenntniſs: den historischen, mathematischen, logischen. Von den Eigenthümlichkeiten eines jeden war in den früheren Abschnitten die Rede. Diejenigen Ethiker ausgenommen, welche ihre Wissenschaft auf die Aussagen einer positiven göttlichen Offen-

barung stüzen und sonach auf geschichtliche Ereignisse zurücksehen; ist der historische Weg nicht betreten worden. Es konnten in der Vergangenheit einzelne Musterbilder guter Thaten anzutreffen seyn; aber der wechselnde Zeitverlauf und das eiserne Zeitalter der Geschichte gaben kein unwandelbares Prinzip an die Hand, nach welchem jeder vorliegende Fall beurtheilt würde; kein festes Gesez für das Eingreiffen der Freyheit in die endlichen Verhältnisse der Menschenwelt. Man mufste vielmehr dieses Gesez schon anderweitig entwickelt haben, um den Charakter einzelner Thaten gehörig zu würdigen. Keine That ist dadurch gut, dafs sie in der Zeit geschah, also ein Gegenstand der Geschichte ward.

Das mathematische Wissen hat unwandelbare Gewifsheit, weil eine Konstruktion seines Gegenstandes für die sinnliche Anschaunng möglich ist. Nach einer ähnlichen Gewifsheit scheinen diejenigen gestrebt zu haben, welche die Ethik als eine Lehre von den Gütern betrachteten. Giebt es nämlich für den Handelnden ein höchstes Gut, für welches er jede Kraft aufzubieten hat, um dasselbe zu erreichen; so werden seine einzelnen Thaten durch jenes Gut, als ihr Prinzip, bestimmt; und die Wissenschaft, sobald sie im Stande ist, jenes höchste Gut für die Erkenntnifs deutlich zu machen, kann nicht mehr schwanken, welche einzelne Handlung gut oder böse zu nennen sey; da alles dasjenige gut gethan ist, welches zur Erreichung des höchsten Gutes beiträgt, alles hingegen böse, wodurch der Besiz des höchsten Gutes gehindert wird. Gleichwie die Konstruktion einer mathematischen Figur gewisse Bewegungen im Raume fodert, ohne welche sie nicht vollendet werden kann;

so fodert auch das höchste Gut gewisse Handlungen, ohne welche dasselbe nicht zu Stande kömmt, und diese Handlungen sind ethisch zu nennen. Alle andern einzelnen Güter entlehnen nur ihren Werth und ihre Bedeutung von jenem höchsten sie befassenden Gute, und die einzelnen Handlungen, welche sich diese Güter zum Zweck sezen, haben nur in sofern das Rechte ergriffen, als ihr einzelner Zweck mit dem Hauptzweck aller freyen Thaten übereinstimmt.

In diesem Sinne lehrte Platon: Gott sey das höchste Gut. Weil der Mensch nichts Höheres und Herrlicheres erkennt, als das Wesen aller Wesen, den Anfang alles Daseyns; so wird jede That nur dadurch ethisch, daſs sie göttlich ist; daſs sie nämlich eine Richtung zu dem Urquell alles Guten ausdrückt. In demselben Sinne behauptete der groſse Schüler des Sokrates: die recht Philosophirenden (weil sie ethische Wissenschaft besizen und das höchste Gut kennen) legen sich auf Nichts Anders, als auf das Sterben; d. h. sie erheben sich über die Gewalt des Irdischen, verschaffen sich Ruhe vor den Leidenschaften, folgen der Vernunft, die das Göttliche, Unvergleichliche schaut; und nur durch eine solche göttliche Kraft in ihm konnte der leidende Odysseus an seine Brust schlagen und sein Herz zum Dulden auffodern. Es ist mit Recht bemerkt worden, daſs diese platonische Ansicht sich gleichweit von derjenigen unterscheide, welche durch eine Sittenformel das Ethische der Handlungen begründet, oder auch theologisch christlich den gesezgebenden Willen Gottes zum Prinzip der Thaten macht; denn nach Platons Ausdruck ist das Gute nicht deswegen gut, weil es die Götter lieben, sondern die Götter lieben es, weil es gut ist.

Göttliche Handlungen sind also solche, welche aus der Erkenntnifs des höchsten Gutes hervorgehen und keine andre Absicht und Zwecksezung kennen.

Die Glückseligkeitslehre des Aristipp legt gleicherweise ein höchstes Gut zum Grunde, wodurch die ethischen Handlungen ihren Charakter erhalten sollen. Der Sinnengenufs ist Prinzip des menschlichen Thuns, und derjenige ist weise, der sich ihn auf die rechte Art zu eigen macht, dagegen der Thor nicht zu geniefsen und sich zu freuen versteht. Wegen der Mannichfaltigkeit des Sinnengenusses mufs das höchste Gut des Aristipp als eine Zusammensezung mehrerer Güter erscheinen, die aufserdem nur selten in der Gewalt des Menschen sind, und deren vollständigen Besiz sich vielleicht keiner zuschreiben kann. Jeder handelt aber, wie es ihm vergönnt ist; jeder geniefst, was ihm die Gegenwart beut, unbekümmert um die Zukunft, nur dem Uebermaafse des Genusses vorsichtig wehrend. Die Einheit des Prinzips ist in dieser Aristippischen Lehre verschwunden, so auch das ethische Gute, als Idee der Vernunft; aber eine gewisse Anschaulichkeit für die Sinne und die Leichtigkeit, bestimmte Handlungen als nothwendige Bedingung darzuthun, wodurch das höchste Gut erreicht wird, machen das System in seiner Art konsequent und zusammenhängend. Wenn Platon sprach: „die wahren Philosophen suchen zu sterben", so sagte Aristipp dagegen: „sie suchen zu leben."

Nach Ueberschrift und Inhalt seiner Ethik ist Spinoza unter den Neueren derjenige, welcher auf geometrische Weise diese Wissenschaft begründen wollte. Er betrachtet menschliche Handlungen und Begierden, als ob von Linien, Flächen und Kör-

pern die Rede wäre. Nach ihm giebt es keinen freyen sich selbst bestimmenden Willen, sondern die Seele wird zu ihrem Wollen durch eine Ursache bestimmt, diese durch eine andre, die leztre wieder durch eine andre, und so ins Unendliche. Das Gute und das Böse sind bloſse Verhältniſsbegriffe. Sie werden erkannt durch den Affekt der Freude oder der Traurigkeit, deren wir uns bewuſst sind, und diese werden bestimmt durch die Kraft, wodurch der Mensch entweder in seinem Seyn beharrt, oder von äuſsern Ursachen überwältigt wird. Die Handlungen, welche durch die Kraft des Menschen oder die Vernunft bestimmt werden, sind stets gut; denn sie erhalten seine Existenz, sind ihm wahrhaft nüzlich und vermehren die Vollkommenheit seines Daseyns. Was aus Vernunft geschieht, ist nichts anders, als ein Erkennen; und weil Gott das Höchste ist, was die Seele erkennen kann, so ist auch die Erkenntniſs Gottes das höchste Gut; die Erkenntniſs nämlich jenes unendlichen Wesens, welches wir Gott oder Natur nennen, und welches mit derselben Nothwendigkeit handelt, mit der es ist. Die Kraft und Existenz des unendlichen göttlichen Wesens ist das Ganze, die Kraft und Existenz des endlichen Menschen ist der Theil; die Wissenschaft des Ganzen ist zugleich auch eine Wissenschaft der Theile, welche durch jenes bedingt sind. Weil nun das Ganze nicht ohne Existenz gedacht werden kann, sich selbst durch eigne Kraft tragend, so wird auch der Theil mit endlicher Kraft seine Existenz zu erhalten streben und von Natur das suchen, was ihm nüzlich ist. Niemand also enthält sich der Nahrungsmittel, oder raubt sich das Leben, als durch äuſsere Ursachen gezwungen, die z. B. einen

Seneka bestimmen konnten, sich die Adern zu öffnen und dem gröfseren Uebel durch das Kleinere zu entgehen. Mit derselben Nothwendigkeit sind die freyen Menschen (das heifst, solche, die nicht überwältigt werden von äufsern Ursachen) dankbar gegen einander, bewahren sich Treue; und die Vernunft kann nie von diesem Geseze weichen, selbst wenn es möglich wäre, sich durch Untreue einer vor Augen stehenden Todesgefahr zu entziehen. Würden die Menschen frey geboren, d. h. würden sie von blofser Vernunft geleitet; so hätten sie gar keinen Begriff von Gutem und Bösem, weil dieses blofse Verhältnifsbegriffe sind; sie handelten nothwendig nach ihrer Natur und deren inneren Bestimmungen.

Es ist schon in einem früheren Abschnitte von uns bemerkt worden, (§. 15.) welch ein Unterschied zwischen den mathematischen und ethischen Produktionen statt finde. Jene sind zu aller Zeit wiederholbar möglich, diese lassen sich gar nicht wiederholen; jene geben vollkommne Einheit der Idee und des Produkts, bei diesen hingegen bleibt das Produkt hinter der Idee zurück. Das höchste ethische Gut ist deswegen durch keine Handlung und durch keine Summe von Handlungen konstruirbar, es kann demnach keine einzelne Handlung durch dasselbe mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit erkannt werden; kein apodiktisches Gesez, welches sich aus vollendeter Konstruktion entwickelt. Aus der Güterlehre entspringt also keine Gesezgebung des zeitlichen Lebens, dergleichen doch die Ethik enthalten soll. Man will wissen, was der freye Mensch in irgend einem bestimmten Falle thun, und wie er es thun müsse; dieser bestimmte Fall soll dem höchsten Gut untergeordnet gedacht werden. Aber eben dieses Ver-

Verhältnifs der Unterordnung ist unbekannt. Die Platonische Ansicht stellt die wissenschaftliche Schwierigkeit recht unaufgelöst in die Mitte. Gott, als die Idee aller Ideen, als das höchste Gut, ist grade das Unfaſslichste für den Begriff, der deswegen seiner Natur nach jegliches von Gott und sogar dessen Wesen verneinet. (§. 12.) Wegen des negativen Verhältnisses der Idee zum Begriff kann deswegen aus jener wohl eine negative Gesezgebung sich entwickeln, z. B. daſs der Mensch seinen Sinnen nicht fröhnen solle, daſs er sich von dem Sinnlichen zum Unsinnlichen wenden müsse. — Platons philosophisches Sterben; — aber da der Mensch ein Sinnenwesen ist und nur als solches in der Welt handelt, so ist dadurch nichts Positives ausgesagt, kein wissenschaftliches Maas für seine Thaten gegeben. Soll Gottähnlichkeit das ethische Ziel seyn, so bleibt immer die Frage stehen: wodurch wird der Mensch Gott ähnlich? Begriff und Reflexion finden in den endlichen Lebensverhältnissen nur ein Gott Unähnliches, die Idee des Guten verkündigt sich nur in einem ihnen fremdartigen Gefühle. Auf das leztere kann sich Platon berufen, aber er kann weder das höchste Gut noch die einzelne ethische Handlung wissenschaftlich konstruiren. Ein Gleiches begegnet dem Aristipp, wenn er von den Sinnen anhebt. Daſs es sinnliche Güter gebe, wird von dem Gefühl jedes Genuſsfähigen bejahet; allein das Vielfache sinnlicher Güter läſst sich nicht in eine Einheit sammeln, und es wird von Umständen und der individuellen Empfänglichkeit abhängen, was jeder zu seinem Genusse zählt. Nun soll aber die Ethik das Prinzip der freyen Wirksamkeit bei der Wurzel fassen, nicht ein Gesez derselben in wechseln-

den Sinnengegenständen aufsuchen. Weil überhaupt freye Wirksamkeit nicht von den Sinnen stammt, sondern in Sinnenverhältnisse eingreift, so ist das Aristippische System, in welchem von diesem Eingreifen gar nicht geredet wird, eigentlich eine Aufhebung aller Ethik. Desselben Fehlers macht sich Spinoza, nur auf eine andre Weise, schuldig. Er läugnet die Freyheit des Menschen als Selbstbestimmung, zugleich auch die Ursprünglichkeit der Idee des Guten; welche ihm nur aus Verhältnissen stammet, aus der Resistenz gegen eine fremde Macht. Dadurch wird eine Gesezgebung für das zeitliche Leben vollkommen unnöthig; denn alles geschieht nach Nothwendigkeit, das Gute sowohl als das Schlimme. Das höchste Gut besteht eben in der Erkenntniſs, daſs dieses so sey, und die Wissenschaft vom Prinzip eines freyen Eingreifens in den Verlauf der Zeit ist gar keine, und in sich selbst widersprechend. Uebrigens zeigt sich durch die Spinozistische Definition des höchsten Gutes, als einer Gotteserkenntniſs, ungeachtet der innern Unähnlichkeit, eine äuſsre systematische Aehnlichkeit mit Platon, wodurch dieser Grieche und Spinoza in der Schleyermacherschen Kritik fast immer neben einander genannt werden.

Wenn nun der Versuch, eine Güterlehre zur Sittenlehre zu erheben, vergeblich ist, — um mit einem neueren Schriftsteller zu reden — so läſst sich vielleicht die ethische Wissenschaft auf logischem Wege vollenden; so daſs ein allgemeines Gebot an die Spize der ganzen Gesezgebung tritt, aus welchem die besondern einzelnen Gebote hergeleitet werden können. Ein solches Bestreben ist den Pflichtenlehren eigenthümlich. Es mag seyn, daſs, wie Garve anmerkt, die christliche Religion

zu ihrer Verbreitung unter den Neueren vieles beitrug. Ohne die grofse Menge der ethischen Prinzipe besonders zu erwägen, welche mehr oder weniger tauglich, als Fundament einer Pflichtenlehre angesehen wurden; ist es unserm Zwecke gemäfs, den Weg näher ins Auge zu fassen, auf welchem sie insgesammt entstanden sind.

Pflicht heifst jedes einzelne Gebot einer ethischen Gesezgebung für das zeitliche Leben. Die Ethik, als Pflichtenlehre, enthält solche durch philosophische Reflexion richtig befundene Gebote, welche befolgt werden sollen und unter einander in wissenschaftlichem Zusammenhange stehen. Sie können auch in der Güterlehre vorkommen, sobald nämlich aus der Beschaffenheit des höchsten Gutes gewisse Handlungen als nothwendig gefodert werden, und diese Foderung als ein Gebot für den Handelnden sich darstellt. In jedem Falle ist es Pflicht, den Pflichtgeboten zu folgen. Allein bei der Güterlehre sind diese Pflichtgebote nicht selbstständig. Sie wurden gegeben, um ein Anderes wirklich zu machen, als sich selbst. Der Handelnde befolgt die ethischen Gebote nicht darum, weil sie sich als Gebote ankündigen, sondern weil durch sie das höchste Gut erreichbar ist. Eine schärfere Abstraktion wollte dieses Fremdartige für die Pflichtenlehre nicht dulden. Strenge Wissenschaftlichkeit schien nur dann zu erwarten, wenn man ein absolutes Gebot an die Spize stellte, aus welchem alle andern Gebote abgeleitet würden, und wodurch sie alle unbedingten Gehorsam verlangten, ohne ein andres Ziel merklich zu machen, als sich selbst in ihrer Foderung. Darum erklärte sich Kant, welcher von dieser Ansicht ausgieng, gegen alle materiale Prinzipien; verlangte ein blos

formales praktisches Prinzip als das einzig mögliche, liefs dieses aus der Autonomie des Willens hervorgehen, und nannte nur diejenige Handlung ethisch, welche aus reiner Achtung gegen das Gesez vollführt wurde.

Die Schwächen des Kantischen Grundgesezes der reinen praktischen Vernunft: „Handle so, dafs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesezgebung gelten könne"; — sind von späteren philosophischen Schriftstellern hinreichend ins Licht gestellt worden. Der Vorwurf trifft aber überhaupt den Formalismus in der Ethik, nicht jenen Ausdruck des Grundgesezes. Soll nämlich ein allgemeines Gebot alle besondern Gebote enthalten, so werden die den lezteren angemessenen Handlungen allemal dadurch ethisch seyn, dafs sie ihren Grund in der Allgemeinheit der Gesezgebung finden. Denn die Erkenntnifs aus Gründen ist immer eine Erkenntnifs des Besondern aus dem Allgemeinen. (§. 9.) Will die Reflexion also den Werth einer ethischen Handlung finden, so mufs sie das Besondre in Beziehung zu dem Allgemeinen sezen und den Zusammenhang beider darlegen; die Regel des Willens bei einer einzelnen That mufs demnach zur Allgemeinheit erhoben werden können. Ein andrer Ausdruck: „sey einstimmig mit dir selbst", sagt mit dem Kantischen Moralprinzip dasselbe; weil die Einheit des vernünftigen Handelns bei allem Wechsel der Verhältnisse des Lebens zugleich eine Allgemeinheit ist, in welcher die Verhältnisse und die darauf sich beziehenden besondern Handlungen befafst werden. Für den Begriff und die formale logische Einordnung der Pflichtenlehre ist keine andre Methode möglich.

Wir erinnern aus dem Vorigen, dafs alles begreifliche Wissen eine Auslegung zwischen Anschauung und Idee ist; (§. 14.) der Begriff also für sich selbst keine Position hat, sondern alles Positive als ein Gegebnes nehmen mufs. Ein Gegebnes gehört unstreitig zur Materie der Wissenschaft, und die Pflichtenlehre, welche blos formal seyn will, wird deswegen der materialen Positionen entbehren. Die durch das Einordnen des Besondern unter das Allgemeine als Wissenschaft aufgestellte Ethik kann sich darum nie zur Idee erheben, und nie zur bestimmten Individualität der Anschauung gelangen; denn ihr ganzes Wesen liegt in der Mitte von beiden. Nun aber ist jede ethische Handlung eine Einheit der Idee und der Anschauung; also ist die formale Pflichtenlehre keine Gesezgebung für die Handlungen; weil sie das Wesen derselben, Idee und Anschauung, ausschliefst, deren Einheit durch keine formale Pflichtenlehre erkannt werden kann. Dem Formalismus begegnet, was Ferguson im Allgemeinen über die Moralisten sagt: „Rechenschaft gebend von Handlungen, vergessen wir oft, dafs wir selbst gehandelt haben; und statt der Gefühle, welche in der Gegenwart der Objekte die Seele bewegen, lassen wir die Motive des Betragens in solchen Betrachtungen bestehen, die in den Stunden der Einsamkeit und kühlen Ueberlegung sich darbieten.“ Darum sind unsre ethischen Systeme so kühl, darum ergreifen sie so wenig das Leben; und wie sollten aus diesen blofsen formalen Schattenrissen desselben, aus reiner Achtung gegen diese todten Gesezeslinien Sittlichkeit und Würde des freyen Willens ihren Ursprung nehmen?

Was von uns behauptet worden ist: eine formale Pflichtenlehre erhebe sich nie zur Idee des Guten und bestimme nicht das Individuelle der Anschauung; läfst sich leicht nachweisen. Das Gute nämlich soll nur aus seiner Angemessenheit zu dem Geseze zu bestimmen seyn, es entsteht also erst mit der Befolgung des Gebotes, und hat kein ewiges Daseyn, wie doch der Idee zukommt. Kant, der den Formalismus mit logischer Schärfe aufstellte, sagt deswegen ausdrücklich: dafs der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Geseze (dem es dem Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müfste), sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse.“ Jede Idee ist aber ein Ursprüngliches, Erstes, nie ein Abgeleitetes, Zweites; die Idee des Guten wird also aufgehoben, sobald man sie als Folge eines Gesezes betrachtet. Sollte jemand an dem leztern zweifeln, so kann man ihn leicht durch den logischen Zirkel überzeugen, in welchen sich jeder ethische Formalismus verstrikt. Das Gute nämlich ist dasjenige, was mit dem Geseze übereinstimmt. Was gebietet aber das Gesez? Nur ein Solches, welches allgemein die Richtschnur der Handlungen seyn kann. Was darf nun allgemein als Richtschnur geboten werden? Das Gute, sonst wahrlich nichts. — Zuerst wird das Gute aus dem Geseze abgeleitet, dann aber, wenn das Gesez einen Inhalt haben soll, mufs man sich wieder auf das Gute berufen. Es bewährt sich vollkommen jener Ausspruch: „aus den Kantischen Formeln lasse sich kein reales Gesez herleiten, der Grundsaz diene nur zur Prüfung eines Gegebnen“; wie denn überhaupt alles logische Nachdenken nur in solcher Prüfung und

Vergleichung sein Wesen hat. Will man auch, mit Leibniz und Wolf, die Vollkommenheit an die Spize der Ethik stellen, so kehrt eine ähnliche Frage wieder, worin denn die Vollkommenheit des Menschen bestehe? Wird verwiesen an die Idee des Guten, so darf man mit Schleyermacher die Vollkommenheit den ächtesten ethischen Ausdruck nennen; aber es ist alsdann dieser Begriff nichts Selbstständiges, sondern erwartet seinen Inhalt von der Idee; dem Organismus unsrer Erkenntnifs gemäfs, aber zugleich aufser dem Kreise der Begriffe ein Höheres voraussezend. Sagt deswegen der erhabne Stifter des Christenthums: „Seyd vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"; so giebt er dem Begriff der Vollkommenheit seinen wahren Inhalt, nämlich die Idee des Göttlichen, die aber zugleich dem ethischen Formalismus durchaus unbrauchbar ist; weil sich das Göttliche nicht durch Verhältnisse des Allgemeinen und Besondern bestimmen läfst, und sich aller logischen Behandlung entzieht. Jener Ausspruch ist deswegen wohl einer Platonischen Güterlehre angemessen, aber nicht einer Kantischen Pflichtenlehre.

Wie wenig eine Pflichtenlehre das Individuelle der Anschauung zu bestimmen im Stande sey, ist schon von Andern (z. B. Fries, Herbart), hinreichend dargethan worden, weswegen wir uns darüber kürzer fassen können. Alles beruht hiebei auf Folgendem: Einmal enthält jedes einzelne Pflichtgebot als Vorschrift einen Allgemeinbegriff, unter welchen jeder besondre Fall subsumirt werden mufs, wo also auf die Subsumtion des Handelnden alles ankommt; und zweitens sind die Pflichtgebote, welche in den Pflichtenlehren aufgestellt zu werden pflegen, in ihrer Allgemeinheit

nicht einmal ohne Ausnahme richtig und wahr. Wir suchen eine Gesezgebung für das zeitliche Leben, die Verhältnisse desselben werden uns individuell durch Anschauung kund, diese Individualität der Anschauung läſst sich in der Allgemeinheit der Begriffe nicht konstruiren; beide passen also nicht für einander, sie bilden kein Ganzes. Heiſst es deswegen: „sey wohlthätig"; so sezt dieses Gebot gewisse Verhältnisse voraus, in denen die Wohlthätigkeit anwendbar ist, aber nur im Allgemeinen; denn die bestimmten einzelnen Fälle lassen sich nicht aufzählen, in welchen Wohlthätigkeit zur Pflicht wird, und das Maas derselben läſst sich eben so wenig angeben. Hier beruht es also auf dem besondern Urtheil des Einzelnen, welche Fälle er für seine Wohlthätigkeit geeignet findet, und wie weit er dieselbe ausdehnen will. Ein Reicher etwa findet sich bei dem Mangel mehrerer Mitbürger aufgefodert, von seinem Ueberfluſs ihnen mitzutheilen. Wann ist dieser Mangel groſs genug, da es der entbehrenden Individuen stets eine Mehrheit giebt, denen allen unmöglich geholfen werden kann? Was ist zum Ueberfluſs zu zählen, was zum Bedürfniſs? Wie weit soll sich, in Voraussezung künftiger Unglücksfälle, und der Unsicherheit des Besizes aller zeitlichen Güter, das Geben erstrecken? Am leichtesten käme man aus durch die Antwort: verkaufe deine Habe, und gieb sie den Armen. Davor aber möchte sich der Besizer, wie jener reiche Jüngling im Evangelio, traurig wegwenden; und obendrein könnte dieses nicht einmal allgemeines Gebot werden, weil durch die Befolgung desselben aller Privatbesiz im Staate aufgehoben würde, sonach auch die Möglichkeit wohlthätig zu seyn und die Ausführbarkeit des gan-

zen Gebotes. Aehnliches findet sich bei jeder andern einzelnen Pflicht. „Du sollst dankbar seyn.“ Ist aber die Dankbarkeit eine unendliche Verpflichtung zu gewissen Leistungen, oder wo ist die Gränze derselben? Du sollst gehorsam seyn deinen Vorgesezten, deinen Eltern. Wird sich dieser Gehorsam bis zur vollendeten Heteronomie erstrecken, oder giebt es Fälle, wo dieses Gebot eine Ausnahme leidet, und welche sind diese? Die wirkliche Handlung, welche sich für individuell angeschaute Verhältnisse thätig beweist, bleibt also unbestimmt durch die Vorschriften der Pflichtenlehre, und wird nur entschieden durch die Subsumtion des Handelnden, deren Richtschnur nicht mit jenen allgemeinen Vorschriften gegeben ist. Darum läſst sich keine Tabelle für das zeitliche Leben entwerfen, in welche hineinblickend jemand gewiſs würde, ethisch gehandelt zu haben; ja es läſst sich behaupten, daſs ein Formalmensch, der im Sinne hätte, sich stets dem Pflichtregister gemäſs zu betragen, zu keiner Entscheidung und That kommen könnte vor unendlichem Hin - und Herschwanken. Anders verfuhr Benjamin Franklin mit seinen Uebungstabellen. Er schrieb sich nämlich die Namen von dreizehn Tugenden auf und fügte zu jeder eine kurze Regel, dann suchte er sie der Reihe nach sich anzugewöhnen, und überschlug täglich nach einem entworfenen Schema, was dafür geschehen und nicht geschehen sey. So z. B. ward die eine Woche zur Uebung in der Vorsicht, die andre zur Uebung in der Nüchternheit u. s. w. bestimmt. Er hoffte solchergestalt endlich der ethischen Sünden ganz entledigt zu werden. Diese hinreichend pedantische Uebung in der Subsumtion jedes besondern Falles unter das allgemeine

Gesez sezt richtig genug voraus, daſs durch die Kenntniſs des leztern die Individualität der Lebensverhältnisse nicht bestimmt sey, daſs also ein Andres hinzutreten müsse, um das dem Verstande begreifliche Gesez der Pflicht in ethischen Handlungen wirklich darzustellen.

Ferner sind die meisten Pflichtgebote, wie dieselben in unsern Sittenlehren gegeben werden, nicht einmal in ihrer Allgemeinheit vollkommen wahr. Giebt es aber Ausnahmen von der Regel, so gilt die Regel nichts, sondern sie ist einem höheren Prinzip der Beurtheilung unterworfen. Es heiſst z. B.: „du sollst nicht tödten, weder dich selbst noch andre Menschen.“ Ein gutes Gebot für den bürgerlichen Gebrauch, dessen Uebertretung der Staat mit Strafen bedroht, dessen Gegentheil nicht zur allgemeinen Maxime werden kann, ohne die Welt zu veröden und das ursprüngliche Band der menschlichen Gesellschaft zu vernichten, nämlich das Leben. Aber es scheinen die groſsen Schatten der Unterwelt sich aufzurichten, und spottend zu fragen, ob man sie nach dieser Gesezestafel verdammen wolle? Ein Kato von Utika, ein Timoleon, waren sie ethische Sünder, jener ein Thor, dieser ein Brudermörder wie Kain? Und sollen wir unsre Bewundrung versagen, demjenigen, was die Männer der Vorwelt bewunderten und wir selber auch in unsern durch das klassische Alterthum geweihten Lehrjahren: Heldentod für das Vaterland, für Freundschaft und Liebe, Haſs der Tyranney, und Muth, gegen den Verächter der Freyheit das Schwerdt zu entblöſsen? Muſs unsre Bewundrung kahl werden durch jenes Gebot, oder wird das Gebot kahl durch unsre Bewundrung? — Wenn die Wahrhaftigkeit nach Kant eine der

strengsten Vorschriften der Pflichtenlehre ist, die Lüge also eine der gröfsten ethischen Sünden; so scheint es, habe das Gebot hierin tief und richtig gegriffen. Nichts ist unedler, nichts verderblicher bis ins Herz, als die innre Unwahrheit des Menschen gegen sich selbst und Andre; nichts tödtet unwiderbringlicher alle schöneren Blüthen des Daseyns, alle Achtung, Gröfse und ethische Herrlichkeit; entweder hier oder nirgends ist der Vorhof der Hölle und die Gemeinschaft mit dem Lügner von Anfang. Und dennoch, — selbst den Scherz ungerechnet, der mit seinem muntern Spiele eine Rigoristenehrlichkeit auslacht — ist im Heidenthume der Welt der stets Wahrhafte auch der stets Betrogne; rücksichtslose Freymüthigkeit und Rede erscheinen als Wahnsinn oder Hochverrath. Man mache die Welt anders, oder das Gebot. Dem Satyriker und Humoristen verzeiht man zur Noth seine Wahrheit, weil er nur in allgemeinen Beziehungen spricht, und weil man weifs, es gebe eine Figur, Ironie genannt, deren sich die Satyre häufig bediene, und wodurch etwas anders gesagt, als gemeynt werde; — aber wie ist zu helfen, wenn die Meynung sich unironisch darlegt und die Schwere des nichtlügenden Worts den Getroffenen niederdrückt? Dann auch spricht gegen die Wahrheit der allgemeinen Pflicht der Wahrhaftigkeit, dafs die Lüge unter gewissen Umständen mit der höchsten Glorie ethischer Herrlichkeit zu stralen vermag. Es kommt also darauf an, *wie* man lügt, nicht dafs man lügt. *Othello* ruft nach den lezten Worten der *Desdemona*: „sie fuhr als eine Lügnerin zur Hölle!“ Das ganze Chor der Zuschauer aber denkt einstimmig: „sie fuhr als eine Lügnerin gen Himmel!“

Fern sey von uns, eine Apologie des Mordens und Lügens zu schreiben; aber wir wollten durch das Gesagte anschaulich machen, wie unvollkommen die Pflichtenlehre als ethische Wissenschaft ist; ein Saz, der sich durch alle Kapitel derselben durchführen liefse, und dessen philosophisches Fundament wir in dem Wesen aller menschlichen Erkenntnifs, und insbesondere der logischen, nachgewiesen haben. Die Idee des Guten ist unabhängig von diesen Mängeln menschlicher Wissenschaft, sie findet in den Verhältnissen des endlichen Lebens ihren Widerstand. Man nenne die widerstrebenden Kräfte: Leidenschaft, Begierde, Eigennuz, und lasse von ihnen das sinnliche Daseyn bewegt werden; durch logische Schlüsse und kategorische Imperative sind diese Riesen nicht zu bändigen, und zwar darum, weil in keiner Ethik vollkommen wissenschaftlich das Prinzip des freyen Handelns verzeichnet werden kann. Besser besiegt man eine Leidenschaft durch die andre, Begierde durch Begierde, und den Eigennuz, diesen Krebs alles sittlichen Lebens, durch das Panorama der überirdischen Welt und seine Himmelsfarben. Die Idee des Guten mufs zum Gegenstande der Begierde werden, vor ihrem Tagesglanze müssen alle Sumpflichter der Tiefe erbleichen; die Finsternifs ist gerichtet durch den Aufgang der Sonne, vor welcher das lebendige Getriebe freyer Menschennatur, gleich der Bildsäule des Memnon, erklingt.

Feststehen der Idee und die Offenbarung derselben in zeitlicher Wirksamkeit, heifst Tugend. Die Individualität, welche in ihren Handlungen die Idee darstellt, ist der Charakter. Aus dem tugendhaften Charakter werden sittliche Thaten geboren. In ihnen ist die Idee des Guten und die

Wirkung Eins. Der Verstand, dem Begriff und Sache auseinander liegen, exponirt diese Einheit als eine Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine, als eine Angemessenheit der Handlung zu dem Geseze; dem Leben nachhinkend, gleich einer Zergliederung des organisch Gegliederten. Aus den zergliederten Stücken und Theilen wird nimmer ein lebendiger Bau, und die galvanische Kette logischer Einsicht mag höchstens einzelne Muskeln in Zuckung sezen, aus ihr erwächst keine freye Bewegung und ethische Kraft.

Die Tugend, als Charakter, ist von der Individualität abhängig, nicht von der Achtung und Folgsamkeit gegen das Gesez der Pflicht. Dasselbe gilt vom Laster, als dem Widerspiele des Feststehens der Idee des Guten. Und hier ist der Ort, die Bedeutung des Bösen im engeren Sinne kenntlich zu machen. In weiterem Sinne ist es so viel als eine Negation des Guten, und wird vielleicht richtiger mit dem Worte Uebel ausgedrückt. Im engeren Sinne aber ist das Böse ein positives Widerstreben gegen alles Gute. Der lasterhafte Charakter besteht also nicht in einer Unterlassung dessen, was die Idee des Guten in zeitlicher Wirksamkeit darstellen kann; sondern in einem fortgesezten Bestreben, das Gute, wo es sich ankündigt, zu vertilgen. Dadurch gerathen der tugendhafte und lasterhafte Charakter in vollkommene Feindschaft. Abfall vom Guten ist der Vorhof des Lasters, Verstockung und Kraftgebrauch gegen das Gute ist das Laster selbst. Man darf daher nicht von einer Idee des Bösen reden, denn jede Idee ist ein Positives, und das Böse ist ursprünglich eine Negation; aber die Verstockung gegen das Gute ist positiv, eine Widersacherin, die nicht bezähmt werden kann. Laster-

hafte Menschen sind deswegen — wenn ihnen Bosheit im engeren Sinne zukommt — nicht charakterlos; sondern sie stehen fest gegen die Idee, wie die Tugendhaften für die Idee stehen. Wahre und tiefe Philosophie über Gutes und Böses liegt in der Lehre, dafs die Teufel am Anfange gut waren, dann fielen sie ab, dann verstockten sie sich im Abfall, wurden die Widersacher des Himmels, die Versucher der Menschen, aus unwandelbarer Lust an Werken der Hölle. Ein radikales Böses kann also, je nachdem die Frage gestellt wird, bejaht und verneint werden; es ist nichts Selbstständiges, Ewiges, wie solches die Idee des Guten ist; aber es steht in positivem Kampf gegen die zeitliche Offenbarung des leztern, und verdient in dieser Beziehung nicht blos Verachtung und Mitleid, sondern den ganzen Zorn und die verzehrende Flamme der Tugend. Die Quelle aller ethischen Flecken der Menschheit ist Schwäche und der Abfall vom Guten, aber die krankhafte Gewalt des eingetretenen Schadens ist die Beharrlichkeit in der Sünde. Oder, um in Platonischem Bilde zu reden: dafs vor unserm geflügelten Wagen der Seele ein schwarzes Rofs gespannt ist, stammt aus der endlichen Menschennatur, da die Pferde der Götter alle weifsglänzend sind; wenn aber jenes schwarze Rofs in seiner Halsstarrigkeit das gute Nebengespann und den Wagen und den Führer mit sich fortreifst, so liegt dies an der schlechten Lenkung des Führers, der, statt den Zügel und die Peitsche zu brauchen, die Unarten des Rappen duldet und begünstigt. Das positive Böse kann demnach erst sichtbar werden, wenn der geflügelte Wagen eine Strecke des Lebensweges gefahren ist; aber mit dem Uebel, (dem Bösen im weitern Sinne)

und nicht ohne dasselbe, mufste er ausfahren. Tugend und Laster sind Geburten der Zeit, über ihnen leuchtet die ewige Sonne des Guten, und was hienieden Tugend heifst, hat im Himmel keinen Namen.

Auf irdischen Fluren unterscheiden sich der tugendhafte und lasterhafte Charakter nach folgenden von Friedrich Richter entlehnten Grundzügen: „Im Tugendhaften wohnet ein mächtiger Wille, der zur Dienerschaft der Triebe spricht: es werde! Dieser ist jener genialisch energische Geist, der die gesunden Wilden unsers Busens dingt und bändigt, und der königlicher zu sich, als der spanische Regent zu andern, sagt: Ich, der König!" — Im Lasterhaften dagegen „wohnet kein mächtiger Wille, der zur Dienerschaft der Triebe riefe: es werde! Der Geist will die Wilden des Busens nicht beherrschen und bändigen, sondern er sieht ihnen zu, und macht ihr Spiel noch wilder; ihm fehlt das königliche Wort und er hasset die Kronen; denn im Tumult der Anarchie und in der Verwüstung feindseliger Mächte schmettern die Töne, welche ihn aus der dumpfen Betäubung des Unterganges wecken, und weil er seiner selbst verzweifelnd inne wird, soll auch alles um ihn her untergehen, damit die Flamme der Zerstörung seines Ichs erkaltetes Leben wärme."

Ist demnach die Tugend von der Individualität des Charakters abhängig, so wird eine ethische Lehre, die das Gesez des tugendhaften Wandels enthalten soll, nur dann vollkommen wissenschaftlich seyn, wenn Reflexion und Verstand die Individualität zu konstruiren vermöchten. Mit dieser Konstruktion des Individuums wäre zugleich das

Gesez seiner Handlungen, eine Moral für das Individuum, gefunden. Nun aber ist eine solche Konstruktion unmöglich, vielmehr sezen Reflexion und Verstand stets das Individuum und seine Lebensverhältnisse voraus. Also werden wohl gewisse allgemeine Gebote hingestellt, Kinder der Abstraktion und Reflexion; aber ihre bindende Kraft ist im individuellen Leben zu suchen, welches nicht selten ein anderes Maas zeigt, und dadurch die ethische Wissenschaft unvollkommen macht.

Die Kardinaltugenden der Alten sind als Grundsäulen des tugendhaften Charakters hingestellt, als Musterbilder und Abbilder derjenigen Gestalt, in welcher die Tugend auf Erden erscheint. Klugheit *), Mäſsigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit, kehren in allen tugendhaften Charakteren wieder und erinnern an die Herrschaft der Idee des Guten. Für eine Pflichtenlehre sind sie ganz unbrauchbar, denn höchstens die Mäſsigung und Gerechtigkeit lassen sich gebieten, Klugheit und Tapferkeit hingegen sind ein Geschenk, welches niemand von sich selbst empfangen, sondern nur von den Göttern nehmen kann. Deswegen ist wohl in den neueren Sittenlehren von ihnen so wenig die Rede. Sonst aber zeigt sich in diesen Kardinaltugenden der

*) Klugheit des Tugendhaften ist Weisheit. Sie ist das ursprüngliche freye Entwerfen und Vorhalten des guten Zwecks und das Finden der zur Erreichung desselben geeigneten Mittel. Die Klugheit des Bösen ist eine Entartung derselben, ein absichtsvolles und in seinen Mitteln überlegtes Widerstreben gegen das Gute. Gott allein ist weise, aber der Teufel nichtsdestoweniger klug.

der richtige Sinn der Alten. Man braucht Positionen für die ethische Wissenschaft, woran sich die Reflexion orientirt, woran die begreifliche Einsicht ursprünglich geknüpft wird. Solche Positionen des Eingreifens der Idee in die Wirklichkeit sind jene Tugenden. In ihnen ist zugleich der antike Charakter des griechischen Volkes ausgedrückt. Bei einer andern Volksindividualität müssen auch die Kardinaltugenden anders lauten. Die Chinesen haben in ihrer Ethik nur die Klugheit mit den Griechen gemein. Aufserdem rechnen sie zur Tugend, allgemeines Wohlwollen gegen die Menschheit und Muth im Dulden. Leztrer ist ein Anders, als die griechische Tapferkeit; verschieden von ihr, wie Despotismus von freyer Staatsverfassung, wie leidende Unterwürfigkeit von besiegender selbstständiger Kraft. Anders wieder lauten die Kardinaltugenden bei den Juden in Palästina: Gebet, Fasten, Almosen, Gerechtigkeit. Aufser der leztern entdeckt sich darin jener religiöse Dogmatismus des Volks, wovon bei den Griechen keine Spur zu finden ist, welche statt des himmlischen unsichtbaren Staates sichtbare vaterländische Republiken im Auge hatten. Ein den Kardinaltugenden Aehnliches könnte man auch in den sechs guten Werken der katholischen Kirche erblicken, die da sind: Kranke besuchen, Todtenbegraben, Almosen geben, Fehlende belehren, Nackte kleiden, Müde erquicken; worin wieder eine ganz andre Auffassung der Idee des Guten kenntlich wird, eine ganz andre Art des Eingreifens der Idee in die endlichen Verhältnisse des Lebens.

Aus dem Herzens des Volkes geht seine Tugend wie seine Tugendlehre hervor, und trägt deswegen nicht überall gleiche Physiognomie. Die

Idee des Guten ist ewig, ihre Darstellung im Leben ist zeitlich, und mit ihr die Anweisung und Vorschrift der ethischen Wissenschaft. Vergebens arbeitet ihr an einem Moralkompendium für die ganze Erde, für ein ganzes Volk, das ja aus mehreren Individuen besteht; selbst für einen einzelnen Menschen, der verschiedene Zeitalter des Morgens, Mittags und Abends zu durchleben hat. Dies beweisen Philosophie, Geschichte der Jahrhunderte, Geschichte des Tages. Aber der himmlische Wandel bleibt in seiner Würde, und rühret in seiner erhabenen Gestalt den einzelnen Bewohner der Welt; über Jahrhunderte hinweg wirkt seine Stimme und Gestalt; noch heute erhebt uns der sterbende Epaminondas, der Donner des Demosthenes ist nicht verhallt, die göttlichen Worte und Thaten eines Jesus erwecken unsre Seele noch, das Bild aller grofsen tugendhaften Männer prangt mit unvergänglichen Farben. Was ist dieses Band aller Räume und Zeiten? Es ist ein ewiges Zeugnifs Gottes in sterblicher Brust, die mit der Schöpfung in uns erwachte und alle Tage und Nächte der Erde durchwachende Idee des Guten.

Erinnern wir uns an jene Römertugenden, welche von dem welterobernden Volke selbst und von der Nachwelt gepriesen worden sind; so entdeckt sich in ihnen meistens die unbiegsame Härte der römischen Natur. Scävola, der sich verstümmeln läfst; Horatius, der seine Schwester mordet; Brutus, der die Hinrichtung seiner Söhne befiehlt; Scipio vor Numantia; Casius, der den Beinamen des lezten Römers führt; — sie sind gigantisch eiserne Kinder der gigantischen Roma. Man mufs ihre ethische Gröfse messen mit römischem Maas, und wer dieses Maas über andre

Messungen erhebt, wird wenig ihres Gleichen finden; ein Fall, der dem vergleichenden Plutarch nicht selten begegnete. Dieser Geschichtschreiber achtet den Timoleon und den Paulus Aemilius sonst einander ähnlich, nur ist ihm Paulus darin gröfser, dafs er sein Vermögen nicht vermehrte, dagegen Timoleon ein schönes Haus und Landgut von den Syrakusanern annahm; dafs ferner der römische Feldherr bei dem Verlust seiner beiden Söhne — des einen kurz vor, des andern gleich nach dem Triumph — vollkommen unerschüttert blieb, dagegen der Grieche nach dem Morde seines Bruders zwanzig Jahre hindurch vor Schmerz und Reue nicht wagte, auf dem Markte von Korinth zu erscheinen. Und doch gründete Timoleon die Freyheit von Syrakus, und Aemilius unterjochte Macedonien; doch beglückte jener durch Rath und Ansehen die freygewordne Stadt, und dieser liefs siebenzig epirotische Städte plündern. Wer ist gröfser, mit einem andern Maasstabe gemessen, Grieche oder Römer? Ist es ein Schatten der Tugend Timoleons, dafs er den Besiz einiger Glücksgüter nicht verschmähte, und dafs seine grofse für das Vaterland vollbrachte That ihm Wunden des Herzens hinterliefs? Sein kräftiger Geist war nicht erlahmt, sobald es galt die Tyrannen der Bundesstadt zu vernichten, und er vollbringt dieses Werk mit Klugheit, Mäfsigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit. — Auch der gerühmte Charakter des älteren Cato zeigt eine gröfstentheils lokale Tugend. Seine Liebe für Roms Macht, seine Tapferkeit im Kriege, seine enthaltsame strenge Lebensart verdienen Ruhm; aber es fehlt ihm die milde, vielleicht nur in einem andern als dem römischen Klima gedeihende Humanität; es fehlt ihm

eine wahrhaft edle, über alle Kleinheit erhabne Seele. Er lebte freylich nicht besser als seine Hausgenossen, gieng schlecht gekleidet, genoſs dieselben Speisen, trank denselben Wein; aber er verkaufte seine alten zur Arbeit untüchtig gewordenen Sclaven — wobei Plutarch bemerkt, daſs die Athener sogar für abgelebte Maulthiere neben der Stadt ein Feld zur Grasung heiligten. Cato rühmte gern sich selbst, war eitel, nicht auf äuſseren Schmuck und Prunk, sondern auf sein Catonenverdienst; verachtete griechische Wissenschaft und sprach doch meistens in griechischen Sentenzen; befeindete den älteren Scipio; dem doch das Vaterland Dank bewahren muſste; verheyrathete sich in spätem Alter zum zweitenmal, blos um seinen Sohn zu kränken, der seine Buhldirne zürnend angeblickt. In jenen Zeiten Roms, wo die alten Geseze anfiengen ihre Kraft zu verlieren, wo die Weichlichkeit und das Verderben in Gesinnung und Lebensart einbrachen, war Cato ein treflicher Censor, aber dennoch von Censur nicht frey; und wehe dem Staate, in welchem der Mangel gewisser Fehler, z. B. des Luxus und der Verschwendung, groſsen Ruhm und ein vorbildliches Verdienst für die Enkel zu gewinnen im Stande ist!

Unser modernes Zeitalter trägt keine antiken Charaktere. Das öffentliche Leben der Alten ist in bürgerliche häusliche Geschäftigkeit verwandelt, ihre selbstständige Bewegung in ein bestimmtes Eingreifen für die Räder der Staatsmaschine. Gleichwie sich die Mittel der Wissenschaft vermehrt haben, so auch allenthalben für das Wirken die Mittel bestehender Einrichtungen, denen sich das Individuum hinzugeben hat, und für welche es als Mittel verbraucht wird. Die bürgerliche Tugend

ruht weniger auf dem Charakter, als auf der Gewohnheit einer Beschäftigung. Daher der Mechanismus, an welchem die Lebenszeit abläuft, daher die Einförmigkeit der meisten Biographien, in denen nur selten eine starke Individualität hervortritt. Das moderne ethische Maas der Tugend mufs demnach anders ausfallen, als das antike; die Gleichförmigkeit des Lebens hat eine gleichere Form der Handlungen zur Folge; das Gute und das Böse läfst sich leichter an gewisse Allgemeinheiten des Standes und der Verhältnisse knüpfen, deren Macht der Kraft des individuellen Charakters meistens überlegen ist. Eine durchgreifende Eigenthümlichkeit hat aufserdem die neuere Ethik durch das Christenthum erhalten. Dieses gehet aus von der Liebe und dem Gehorsam gegen Gott; seinetwegen ist Alles zu thun, seinetwegen ist Alles zu leiden. Statt der antiken Tapferkeit wird duldende Demuth empfohlen, statt der Mäfsigung höchste Nachgiebigkeit, statt der Gerechtigkeit aufopfernde Hingebung und Befolgung des obrigkeitlichen Willens; und die Klugheit ist freylich eine lobenswerthe Eigenschaft, in welcher aber die Kinder des Lichts stets vor den Kindern der Finsternifs zurückbleiben. Eine antike Ethik könnte schwerlich vorschreiben, dafs jemand nach genommenem Mantel auch den Rock hergeben solle, und ein Harmodius und Aristogiton konnten nicht in die Lehre einstimmen, dafs alle Obrigkeit von Gott stamme. Wir finden deswegen in der christlichen Ethik einen nicht minder hohen, aber zugleich weiblichen Charakter ausgedrückt, der gegen jenen männlichen oft überschroffen Charakter der Griechen und Römer stark kontrastirt. Die Folgen dieses ethischen Charakters sind unverkennbar in der christlichen

Welt, und zeigen sich insbesondre als Sentimentalität und Ascese. Jene, die liebenswürdige Eigenschaft der sanfteren Hälfte unsers Geschlechts, hat, verbunden mit nordischer Nationalsitte, in rohen Zeitaltern Züge der feinen Achtung und Gefälligkeit entwickelt; hat überhaupt den Schwachen, Kranken, Gebrechlichen, gröfsere Ansprüche auf die übrige Menschheit verschafft; wozu ohnehin in der Geschichte des christlichen Religionsstifters die schönsten und rührendsten Vorbilder lagen. Die Ascese — nach ihrer weiteren Bedeutung eine Methode die Ausübung des Pflichtmäfsigen zu erleichtern — übt sich, wenn Dulden und Selbstverläugnung das Ziel wird, in Entsagungen und Opfern; sie findet bei der Volksmasse Eingang und in ihrer liebsten Heimath, den einsamen Zellen; sie wird immer strenger und gröfser, wenn sich ein religiöser Enthusiasmus vorsezt, das Schwere zu unternehmen und durch die vermehrte mit Scharfsinn ersonnene Last seine ganze Kraft zu zeigen. In andrer Gestalt zeigt sich dieser ascetische Geist in den Bemühungen mancher christlichen Lehrer, das Gemüth niederzudrücken und die Wurzeln des Eigenwillens auszureuten; in der gemefsnen Lebensstille der Brüdergemeine, und überhaupt in dem Adagio des Pietismus, der sich durch die verschiedensten christlichen Sekten und Länder zieht.

Die christliche Ethik, und nicht mit Unrecht, ist oft wegen ihrer Vollkommenheit gerühmt worden. Als Beispiel hat man das Gebot der Feindesliebe angeführt, welches bei den Heyden nicht vorkommt. Auch hierin entdeckt sich der christliche Charakter des Duldens, Tragens, Vergebens. Der Gekreuzigte vergab sterbend seinen Mördern,

der Heilige den Bösewichtern, und wir möchten fast diese Selbstverläugnung eine unmögliche nennen, wenn nicht der Sterbende nach dem Rathschluſs Gottes hätte leiden müssen, um die Welt zu erlösen. Einem ohnmächtigen Feinde vergeben, ist der Mäſsigung des tugendhaften Charakters leicht, ihn zu lieben, steht nicht in seiner Gewalt, weil die Liebe den Willen, nicht aber der Wille die Liebe bindet; einen Bösewicht als Feind lieben, ist unmöglich, so lange noch Tugend und Laster sich scheiden; und wer will auftreten und sprechen: er liebe die Pharisäer des Evangeliums? Auch zeigt sich im irdischen Wandel des Heilandes sein fester Zorn gegen diese Feinde; nur erst als das groſse Werk vollbracht war, und die Erde mit allem ihren Thun in Nichts zerrann, als der Himmel sich öffnete und der Geist an den Pforten des väterlichen Reiches stand; da erschien die Bosheit als bloſser Irrthum, die Heucheley als Unwissenheit der Schwäche; aller Haſs war erloschen, und die Sphärenmelodie des Himmels verklang in einem groſsen Akkord der Liebe. In zeitlichen Lebensverhältnissen läſst sich eine solche Liebe nicht fodern, aber der religiöse Mensch ahndet ein höheres Reich und einen ewigen Sieg des Guten über das Böse; und dieses Sieges gewiſs wankt er auch gegen seine Feinde nicht von Mäſsigung und Gerechtigkeit; er bezähmt den Zorn, ohne ihn unterdrücken und verlieren zu können. Dieser männlichen Auslegung des Gebotes der Feindesliebe steht eine weibliche gegenüber: daſs nämlich jeder bedenken müsse, wie auch er selbst von Sünde befangen sey, und deswegen kein Recht habe, dem Feinde und Sünder zu zürnen, sondern vielmehr alles der göttlichen Weltregierung überlassen solle.

Durch ihren kategorischen Imperativ, der über jede Neigung und Begierde herrscht, hat die Kantische Sittenlehre einen energischen Charakter. Es wird dadurch vorausgesezt die freye Persönlichkeit, die Unabhängigkeit vom Mechanismus der Natur, ohne welche keine Herrschaft nach praktischen Vernunftgesezen möglich ist. Diese Eigenthümlichkeit der Kantischen Lehre hat ihr unstreitig viele Anhänger gewonnen, die mit Kant ausriefen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht; der Anblick des bestirnten Himmels über uns, und des moralischen Gesezes in uns!“ Von ihrer wissenschaftlichen Seite aber, in wiefern die Allgemeinheit des Begriffs als Maxime hervorgehoben ist, und jede ethische Handlung eine bloſse Subsumtion unter diese Allgemeinheit darstellt; hat die Kantische Moral gar keinen Charakter. Sie enthält bloſse formale Geseze, vor denen niemand Achtung empfinden kann. Ein Anders ist die selbstständige Kraft, welche nach Ideen wirkt, und deren unwandelbaren Charakter der Begriff in unvollständigen Gesezen abschattet.

Alle ethischen Systeme haben die Tendenz, den tugendhaften Charakter unter die Herrschaft des Begriffs bringen zu wollen. Jedes besondre Moralprinzip ist ein besondrer Versuch zu diesem Zweck. Der Versuch kann nicht gelingen, weil dieses der Natur aller menschlichen Erkenntniſs in Begriffen widerspricht. Es giebt also kein geschloſsnes System der Ethik, wie es überhaupt kein geschloſsnes System der Philosophie giebt. Die Idee des Guten, deren Feststehen in dem zeitlichen Leben den tugendhaften Charakter ausmacht, liegt auſser der Sphäre des Begriffs.

Positionen für die ethische Wissenschaft giebt es nur als Kardinaltugenden des Charakters. In ihnen offenbart sich die Idee des Guten in Beziehung zu gewissen Lebensverhältnissen.

Diese Positionen werden durch die Lebensweise, Denkart, Erziehung der Völker, verschieden modificirt. Schleyermacher sagt: „Jeder geht von dem ihm gegebnen Zustande in der Ethik aus; die Alten von Voraussezung der Sclaverey, Gegensaz von Hellenen und Barbaren, zurückgezognem Zustand des weiblichen Geschlechts; die Neueren von der Heiligkeit der Ehe, die Morgenländer von der Vielweiberey u. s. w. Wäre eine Ethik vorhanden von einem Volke, bei welchem die Erblichkeit der Geschäfte und Zünfte eingeführt gewesen, so würde gewifs die Frage von der Wahl des Berufes darin keinen Raum haben.“ Diese Beschaffenheit der Ethiken liegt im Wesen der Wissenschaft.

Eine Aehnlichkeit der verschiedenen ethischen Vorschriften der Völker ist nicht zu verkennen, so wenig wie die Aehnlichkeit der verschiedenen Religionslehren. Der Moralist wird suchen diejenigen ethischen Grundsäze hervorzuheben, bei denen die Idee des Guten am leichtesten geahndet werden mag. Es kann Reformatoren in der Ethik geben, wie in der Theologie. Ein Volk kann sinken in seinen Sitten, wie in seiner religiösen Ueberzeugung. Deswegen bedarf es der Erfrischung durch Weisheit; aber der Pflichtenkörper der Ethik wie der Dogmenkörper der Theologie bleibt national.

Sittlichkeit und Religiosität unter den Menschen sind nicht entstanden und sind nicht erhal-

ten worden durch moralische Gebote und Religionslehren, sondern die leztern sind entstanden, und haben sich erhalten, weil jene da waren. Sie waren da, weil die Idee Gottes und die Idee des Guten unvergänglich ist und eine ewige Liebe — ein vernünftiger Instinkt — den Menschen bindet, daſs er von ihnen nicht lassen kann.

Gegenseitiges Verhältnifs der Ethik und Theologie.

§. 21.

Das Prinzip beider Wissenschaften ist identisch, nämlich Freyheit. Mit dem Bewustseyn der Freyheit erwacht im Menschen die Ahndung des Ueberirdischen, der Trieb zu ihm, die Liebe Gottes, und zugleich mit Gott findet die Vernunft das Gute, als Prinzip freyer Handlungen. Gott allein ist gut, und nur das Gute kann zu Gott führen.

Wenn demnach die Lehre von Gott und die Lehre von den guten Handlungen von einander getrennt worden sind, so beruht dieses auf einer Absonderung der Reflexion und des Begriffes, wodurch die Betrachtung des göttlichen Wesens nach seiner übersinnlichen Natur, als objektiv die Welt beherrschend, von der Betrachtung des Guten, nach seiner göttlichen Natur, als subjektiv die Handlungen bestimmend, geschieden wurde. Hebt man diese Scheidung auf, und betrachtet mit dem göttlichen Wesen zugleich die Verbindlichkeit für Handlungen, und mit dieser Verbindlichkeit zugleich den ursprünglichen Gegenstand derselben, so fliessen Theologie und Ethik in einander. Die ganze Theologie hat stets eine ethische Richtung, denn sie lehrt Gotteserkenntnifs und wie der Mensch

Gott verehren solle; die ganze Ethik hat theologische Richtung, denn sie giebt Anweisung, was zu thun sey, um Gott ähnlich zu werden, ihn also besser zu erkennen.

Die Absonderung beider Wissenschaften im Begriffe mag noch so strenge vorgenommen werden, so mufs es leicht gelingen, von den Grundbegriffen der einen zu den Grundbegriffen der andern fortzuschreiten, also eine theologische Moral, oder eine moralische Theologie aufzustellen. Nur ist nicht zu vergessen, dafs dieser Fortschritt durch die ursprüngliche Einheit der Idee möglich wird, dafs aber ohne dieselbe eine Wissenschaft nicht als die Wurzel der andern angesehen werden kann. Nach der blofsen Konsequenz des Begriffes kommen vielmehr diese Wissenschaften nicht zu einander. Es kann der Theologe den Begriff der Gottheit in seiner Negativität gegen die sinnliche Anschauung noch so deutlich hervorheben, so folgt aus diesem unfafslichen Wesen Gottes nicht, dafs der Mensch tugendhaft seyn solle. Und gesezt, es gäbe gewisse positive Gebote der Gottheit, denen Lohn und Strafe zur Seite ständen; so erwüchse daraus höchstens eine Legalität einzelner Handlungen, aber keine Tugend; die ja überhaupt, wie wir gesehen haben, in keinem Gebote befafst zu werden vermag. Dieses ist von Kant sehr richtig aufgefafst, aber er wähnte mit Unrecht umgekehrt aus den Begriffen der Pflichtenlehre die Theologie zu begründen. Pflichten über Pflichten mögen als Vernunftgesezgebung aufgestellt seyn, und der Mensch mag aus Achtung gegen dieselben so moralisch handeln, wie er will; aus ihnen erwächst keine Wissenschaft und kein Glaube Gottes. Hat die mora-

lische Gesezgebung ohne Gott begonnen, so wird sie auch ohne Gott enden.

Wir erklären aus diesem ursprünglichen Verhältnifs beider Wissenschaften zu einander, wie in der Erfahrung des zeitlichen, nur durch einseitige Begriffsbildung beherrschten Lebens, oft Religiosität ohne Moralität, und diese wieder ohne jene angetroffen werden. Der Idee nach giebt es keine Religiosität ohne Sittlichkeit, und umgekehrt. Indefs wollen wir doch denjenigen Individuen, welche durch eine gewisse Neigung zum Uebersinnlichen angezogen werden — dieses erscheine ihnen nun als Mythus oder als Dogma — welche zugleich das Bedürfnifs fühlen, gewisse fromme Gebräuche mitzumachen; nicht alle Religiosität absprechen, selbst wenn Wandel und Gesinnung lasterhaft genannt werden müfsten: dagegen wieder Andre einen tugendhaften Charakter in ihrem Leben zeigen, und kein Bedenken tragen, ihren Unglauben an Gott zu bekennen. Nur scheint es dennoch, jene ruchlosen Frommen täuschen sich über ihre Religiosität, und brauchen entweder die Beobachtung gewisser äufsrer Gebräuche zur Beruhigung ihres Gewissens und zu einem Deckmantel der Sünden; oder ihre Phantasie freut sich in gewissen Stunden auf andern Gegenständen zu verweilen, als denen sinnlicher Begierden, und kehret sodann mit neuem Reiz zur alten Lust zurück. In beiden Fällen sind sie nicht ohne Religiosität; denn dafs ein Gewissen schlägt, dafs die Sünden des Deckmantels bedürfen, dafs die Phantasie vom Sinnlichen sich zu Zeiten losreifst; bezeuget den ihrer Natur unvertilgbaren Instinkt zu Gott. Aber Himmel, welche Religiosität! Eine verächtliche, gemeine, des hohen Namens ganz unwürdig! Jene tugend-

haften Charaktere ohne Religiosität täuschen sich auf andre Weise; indem sie es für möglich halten, Gott zu verläugnen, dessen Daseyn ihre Thaten verkünden, blos die sinnliche Wahrheit anzuerkennen, deren alleinige Evidenz durch das Prinzip ihrer Handlungen widerlegt wird. Wohl dem, der nur in Worten irrt und nicht in Werken!

Ein grofses Recht haben diejenigen Männer, welche mit wahrer Religiosität auch Moralität verbunden achten. Der ernstlich religiöse Mensch gewinnt Haltung für die Idee des Guten und befestigt seinen Charakter in der Zeit. Was ihn zu frommen Gesinnungen erweckt, was ihm die Ahndung des ewigen Schöpfers vor die Seele ruft und mit stets verjüngter Kraft ihn zum Uebersinnlichen emporzieht, das hebt auch seinen tugendhaften Muth und die Entschlossenheit des Gewissens. Wenn niemand, der unreines Herzens ist, Gott schauen kann; so kann auch niemand, dem die Herrlichkeit des Höchsten aufgieng, unreines Herzens seyn. Macht die Menschen gottseliger, und ihr macht sie auch tugendhafter.

Dagegen sind auch diejenigen nicht zu tadeln, welche in den äufseren Instituten der Religion nicht immer Motive zur Bildung des sittlichen Charakters erblickten. Ist das Herz nicht bei den feyerlichen Gebräuchen, werden diese zur Uebung der Hand, des Fufses oder der Lippe; meynt der Religiöse durch sinnliche Gegenwart bei Ceremonien gottselig zu werden; so geht nimmer daraus ein tugendhafter Wandel hervor. Und was hilfts, das Gepränge des heiligen Brauches zu vermehren, und zu sorgsamer Mitmachung desselben aufzufodern; was hilft es, die Zahl der Andächtigen häufen,

wenn ihre Andacht blofse Aeufserlichkeit geworden ist? Zu solchem Misbrauche kann das eine religiöse Institut weit geneigter seyn, als das andre, — z. B. das Heydenthum ungleich mehr als das ursprüngliche Christenthum — durch dergleichen Religiosität heiliget ihr nicht die Menschen; vielmehr werden sie dadurch unheilig in ihrem Innersten, eine Janusgestalt des dummen Aberglaubens und der entehrendsten Heucheley. Macht die Menschen tugendhafter, dann macht ihr sie auch gottseliger!

Leztere Betrachtungen scheinen Kant vorgeschwebt zu haben, wenn er alle Gottseligkeit im Rechtthun bestehen läfst, und überhaupt die Religionslehre nur als einen Anhang zur Moral darstellt. Nach seiner Ansicht kann sich aus keinem religiösen Prinzip etwas Moralisches entwickeln, denn der Wille Gottes ist heteronomisch, und trübt also die Reinheit der ethischen Handlungen, sobald er Einflufs auf die Entschliefsungen gewinnt. Da Kant die Pflichtenlehre im Begriffe scharf von der Religionslehre trennt; so kann er von der einen zur andern den Uebergang nicht finden, und das Postulat, „wodurch der Rechtschaffene will, dafs ein Gott sey,“ kann wenig aushelfen. Konsequenter ist es, von einer formalen Pflichtenlehre beginnend, die Gottheit als blofse moralische Weltordnung, nicht als selbstständiges Wesen, zu bezeichnen. Wenn es auch möglich wäre, durch eine formale Pflichtenlehre in das Herz der Menschen die Tugend zu pflanzen; so bliebe es doch unmöglich, sie von dieser Regelmäfsigkeit ihrer Handlungen zum lebendigen Glauben an Gott zu führen.

Ein Andres lehrt die Geschichte unsers Geschlechts. Auf die Masse der Menschen wirkte

von jeher ein äufseres Institut stärker, als die innre Offenbarung der Vernunft. Die Völker suchen äufsre Zeichen, um mit ihnen das ewige Wort der Schöpfung zu buchstabiren. Darum gewannen sie durch religiöse Institute zugleich ihre sittliche Bildung. Vor den Altären und vor dem Schmucke der Tempel milderte sich die Wildheit der Leidenschaft; das rohe Gemüth lernte etwas Ueberirdisches heilig achten und verehren, und an diesem Gefühl stärkte sich die Idee des Guten zu einer gewissen Festigkeit in den sinnlichen Lebensverhältnissen. Die Laster der Welt werden freylich durch kein religiöses Institut vollkommen gebändigt; aber doch sind solche Anstalten das Mittel gewesen, um ihnen ein Maas zu ertheilen und vor manchen gewaltsamen Thaten die Seele mit Abscheu zu füllen. Man schreibe die Unthaten des religiösen Fanatismus nicht auf Rechnung jener Anstalten; was den besten Gebrauch zuläfst, ist auch dem gröfsten Misbrauch unterworfen, und der Misbrauch wählt sich einen beliebigen Gegenstand, um seine verderbliche Kraft daran zu üben.

Der eigentlichen Philosophie ist es fremd, die Theologie über die Ethik, oder umgekehrt diese über jene zu erheben; denn sie betrachtet beyde, wie sie in der Idee ursprünglich vereinigt sind, und sich nur dem Begriffe nach von einander scheiden. Philosophisch hat man die Positionen der Vernunft für die Lehre von Gott und die Positionen für den guten Charakter hinzustellen, und mit Ordnung zu entwickeln. Kann dieses nicht mit logisch wissenschaftlicher Vollendung geschehen; so zeigt die Philosophie, warum es nach dem Wesen unsrer ganzen Erkenntnifs nicht anders seyn kann, und weiset auf das nicht zu enträthselnde Geheimnifs alles Daseyns und Lebens.

Eine andre Frage ist, welche Anstalten getroffen werden müssen, um die zeitliche Entwickelung der Religiosität und Moralität der Völker zu befördern. Was die Pädagogik für den einzelnen Menschen untersucht, das betrachtet die Politik für die Geschlechter. Es giebt also eine religiöse und ethische Politik. Da das ganze ethische und religiöse Leben aus einem Uebergange des Innern zum Aeufsern besteht, und zur Geschichte wird; so darf die Politik auszumachen streben, welche äufsre Einrichtung etwa sich am besten mit dem Innern verbinde und die vorzüglichsten geschichtlichen Folgen hervorbringe. Diese Untersuchung ist nicht mehr streng metaphysisch, sondern fällt in die Sphäre einer Philosophie der Geschichte.

Als ein besondrer Zweig der Ethik läfst sich die Gesezgebung dessen betrachten, was die Menschen in äufsern Verhältnissen von einander fodern dürfen, damit ihre gemeinschaftliche Existenz in der Sinnenwelt sich nicht selbst aufhebe. Aus der Gerechtigkeit, als der maasgebenden Tugend, mufs diese Gesezgebung hervorgehen, und ihr Inhalt bildet die Sphäre des Rechts, welches durch Staatsinstitute und äufsern Zwang geschüzt wird. Die Idee des Guten liegt sowohl den Pflichten als den Rechten zum Grunde, und daraus stammt ihre ursprüngliche Verwandtschaft; sobald aber die Lehre von den Pflichten und die Lehre von den Rechten im Begriffe getrennt sind, giebt es von der einen zur andern keinen blos logisch konsequenten Uebergang; und es darf nicht die eine blos als ein Theil der andern angesehen werden, so wie überhaupt das Innre nicht ein Theil des Aeufsern, und dieses nicht ein Theil des Innern ist, sondern beide in ihrer Doppeleinheit der Individualität angehören.

Es folgt zugleich aus der Negativität der Idee im Verhältnifs zum Begriff, dafs eine rechtliche Gesezgebung, so wenig als eine Pflichtenlehre, für den einzelnen Fall bestimmen kann, was und wie man handeln solle; wenn sie nicht von einem gegebnen Verhältnifs einer bestimmten menschlichen Gesellschaft ausgeht und positive Verfügungen für dieselbe trifft. Da jede einzelne menschliche Gesellschaft nur historisch vorhanden seyn kann, so schreitet die positive Gesezgebung fort an der Hand der zeitlichen Entwickelung, der Geschichte. Sie ist deswegen national und lokal, und sobald sich rechtliche Untersuchungen aus diesem historisch positiven Kreise entfernen, sobald z. B. von der Idee der besten Staatsverfassung, oder von dem idealen Verhältnifs der Schuld und Strafe die Rede ist, zeigt sich die Negativität der Idee gegen den Begriff und die vollendete Wissenschaftlichkeit wird vergebens gesucht.

Es giebt demnach eine positive Theologie und eine positive Gesezgebung, welche aus der Geschichte hervorgehen, aber es giebt keine positive Moral. In der leztern stüzt sich alles auf das lebendige Eingreifen in die zeitlichen Verhältnisse, auf den Charakter. Fragt also die Politik, was für die religiöse und die ethische Bildung der Menschen zu thun sey, so betrifft diese Frage die positive Theologie und Gesezgebung, durch welche als Institute alleinig auf den Charakter eingewirkt werden kann. Und darum finden wir auch in der Geschichte den Charakter eines Volks mit seiner Religionslehre und Staatsverfassung innigst verschmolzen, so dafs nach dem Verlauf einiger Menschenalter kaum entschieden zu werden vermag,

ob diese Institute mehr auf den Volkscharakter wirkten, oder dieser mehr in jene übergieng.

Wenn positive Theologie und Staatsgesezgebung als ein gemeinschaftliches Institut hingestellt werden — als eine Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht — so ist davon die möglich stärkste Wirkung für den Nationalcharakter zu erwarten. Dies zeigt sich an der theokratischen Gesezgebung des Moses. Ist gleich in späteren Zeiten durch die äufseren Schicksale des Volkes jenes Institut stark erschüttert worden, so ist es doch im Herzen der Juden nicht untergegangen, sondern haftet unwandelbar, ungeachtet ihrer Zerstreuung unter die verschiedensten Völker. Alle lokalen Vorschriften des Gesezes bleiben in ihrer vollen Kraft, der Jude lebe im Abendlande oder im Morgenlande; der Israelit müfste aufhören er selber zu seyn, sobald er darin eigenmächtig etwas ändern wollte; wenn gleich das sichtbare Jerusalem untergegangen ist, so bleibt doch das unsichtbare, und ein Messias wird vielleicht dereinst auch das sichtbare wieder herstellen. Daher der unauslöschbare Charakter des Volkes, er gewann ausgezeichnete Festigkeit an diesem äufsern Institut. Der Mahommedanismus ist nach dem Vorbilde der jüdischen Theokratie eingerichtet, nur ist er nicht eingeschränkt auf das einzelne Volk der Araber, und besizt dadurch schon das Prinzip einiger Veränderlichkeit. Das Christenthum ist ein blos religiöses Institut, und hat die Staaatsverfassung ausgeschlossen; die heydnischen Gesezgeber beseitigten bei ihren Staatseinrichtungen die Religionslehre. Daher der veränderliche Charakter christlicher und heydnischer Völker. In Rom siegte das Christenthum, in Konstantinopel der Islam, aber in Jerusalem konnte das Judenthum nicht besiegt werden,

so lange der alte Volksstamm heimisch blieb. Der Katholicismus des Mittelalters strebte nach einer Vereinigung dessen, was getrennt lag, und war in seinem Werke weit genug fortgeschritten; aber er fand zu vielen Widerstand, weil er allmählig erobern mufste, was Moses bei dem ersten Schritte aus Egypten besafs, und was die vierzig Jahre in der Wüste ihm und seinen Nachfolgern als unangefochtenes Eigenthum sicherten. Dann auch beherrschte das Oberhaupt der römischen Kirche eine Mehrheit von Völkern, welche an Sitten und Staatsverfassungen sich sehr von einander unterschieden. Rom mit seiner geistlichen Macht mufste immer als ein Staat im Staate erscheinen, war deshalb vergänglich, und konnte einer Abnahme seines Glanzes entgegensehen, ja sogar ein revolutionäres Losreifsen von sorgfältig gestüzten und durch den Glauben der Jahrhunderte geheiligten Dogmen erleben. Die römische Hierarchie erschien als Eingriff in die Staatsgewalt, dagegen die jüdische Staatsgewalt, sobald sie eigenmächtig verfuhr, als Eingriff in die Hierarchie betrachtet werden mufste.

Wie vergänglich aber auch Religions- und Staatsinstitute seyn mögen, und so sehr es der Pädagogik des Menschengeschlechts — gleichwie der häuslichen, — an einem allgemeinen Völker- und Länderprinzip gebricht; so unvertilgbar wurzelt im ewigen Geiste der Menschheit die religiöse und ethische Liebe; nicht selten das Mangelhafte der Institute verhehlend und verbessernd. Wo aber auf diese Verbesserung gar nicht gezählt werden kann, da machen die Institute den Schaden noch gröfser, die schreyendste Ungerechtigkeit zeigt sich im Harnisch der Geseze, und die höchste Gottes-

feindschaft im Mantel heuchelnder Frömmigkeit; so daſs also die geistige Natur unsers Geschlechts darin der physischen gleicht, deren Krankheiten durch alle Heilmittel nicht gehoben werden können, wenn keine innere Lebenskraft die Fehler des Organismus hebt und dem Heilmittel Wirksamkeit verleiht.

C.

Aesthetik.

§. 22.

Was in der Ethik der tugendhafte Charakter ist, das ist in der Aesthetik das Genie. Gleichwie der tugendhafte Charakter die Idee des Guten in den Lebensverhältnissen darstellt, so das Genie die Idee des Schönen in den Werken der Kunst. Aesthetik wäre sonach die Wissenschaft der Prinzipien der genialen Produktion des Schönen.

Das Genie producirt in der Sinnenwelt, die Produktion ist sonach eine zeitliche. Sie soll technisch geleitet werden durch die Mittel, welche jeder Kunst eigen sind, um sinnliche Wirkung hervorzubringen; ästhetisch soll sie geleitet werden durch die Prinzipien der Wissenschaft. Leztere muſs also wissen, was schön sey und wie das Schöne in der Sinnlichkeit dargestellt werden könne.

Es findet vielleicht wenig Widerspruch, wenn wir die Aesthetik in diesem Sinne als Wissenschaft unmöglich nennen. Der Genius geweihter Menschen hat von jeher seine überirdische Kraft in anschaulichen Werken so deutlich verkündet, daſs nur die Schwachen, welche keine Kraft kennen, wähnen konnten, ihn mit historischen, logischen,

mathematischen Regeln zu fesseln. Auch dürfen wir uns auf Kant berufen, der geradehin erklärt: „es kann keine Wissenschaft des Schönen geben, und das Urtheil des Geschmacks ist nicht durch Prinzipien bestimmbar." Nur ist durch die lezten Worte fast zu viel ausgesagt, indem ohne Prinzipien auch gar keine Kritik möglich wäre, und das Schöne nicht von seinem Widerspiel, dem Häfslichen, unterschieden zu werden vermöchte; die kritischen Bemühungen der Kunstrichter also gradehin auf Nichts gerichtet seyn müfsten. Dawider aber spricht die Stimme aller Zeiten; denn die Schönheit wird nimmer mit ihrem Gegentheile Eins; ihre Freude beseelet das Menschengemüth; ihre Wirkung gleicht dem Luftzuge, der nur in einer bestimmten Richtung die Töne der Aeolsharfe weckt.

Der Grund, weswegen die Aesthetik keine vollendete Wissenschaft seyn kann, ist derselbe, welcher für Theologie und Ethik galt: dafs nämlich die Idee des Schönen, als ein unmittelbar im Gefühle Gegebnes, nicht für die Reflexion und die begreifliche Erkenntnifs konstruirt zu werden vermag, sondern sich gegen dieselben negativ verhält. (§. 12.) Indessen giebt es, wie für jene andern Wissenschaften, so auch für die Aesthetik, gewisse Positionen, auf welche sich jedes Nachdenken, Urtheilen, Verständigen über das Schöne stüzt. Fehlen einem Individuum diese Positionen des Gefühls, so läfst sich ihm keine Erkenntnifs des Schönen durch Aesthetik mittheilen; so wenig als die Erkenntnifs des Guten durch Ethik, als die Erkenntnifs Gottes durch Theologie. Alles logische Demonstriren, alles Vorhalten in der Anschauung, alles historische Erläutern, ist dann umsonst. Die

Idee des Schönen stammt aus Wahrnehmung der Vernunft, aus überirdischer Freyheit, durch welche das Irdische erkannt wird; die Idee ist kein Begriff, keine bloſse sinnliche Anschauung, kein in der Zeit Gewordnes; sie ist ewig und wird nur vom ewigen Geiste gefaſst.

Schönheit erscheint dem Menschenindividuum unter sinnlichen Verhältnissen. Man konnte dadurch verleitet werden, diese lezteren in ihrer Kombination als den Grund alles Schönen anzusehen, und in der Natur, als dem Ganzen aller sinnlichen Verhältnisse, das Wesen der Schönheit zu suchen. Aus dieser Ansicht stammen diejenigen wissenschaftlichen Bestrebungen, welche das Schöne mit dem Natürlichen verwechseln und die Natürlichkeit als das erste Gesez und Fundament der Aesthetik aufstellen. Das Werk der Natur also wäre schön, und das Werk der Kunst nur in sofern, als es sich jenes zum Vorbilde nimmt.

Allein, was heiſst es, wenn man überhaupt von Naturschönheit spricht? Wird dadurch gemeynt, daſs in den Naturdingen, wie sie der sinnlichen Anschauung gegeben sind, unmittelbar die Schönheit enthalten sey, und sich den Sinnen mittheile? Dann ist nicht abzusehen, wie bei dem Wechsel der Naturgegenstände, bei dem Entstehen und Vergehen derselben, ein Unterschied zwischen Schönheit und Nichtschönheit gemacht werden könne, da alles schön genannt werden muſs, weil es den Sinnen erscheint, und wie es den Sinnen erscheint. Die Kunst, der Natur folgend, wird alsdann den Musen und Grazien in der Mark huldigen, und jede andre Begeisterung verschmähen. Macht man einen Unterschied zwischen dem Na-

türlichen, daſs Einiges schön sey, Anderes hingegen nicht, so stammt dieser Unterschied nicht aus den gegebenen sinnlichen Verhältnissen, sondern aus der Auffassung des Anschauenden; in den Naturdingen ist also nicht unmittelbar die Schönheit gegeben, sondern mittelbar, durch die Art, wie der Geist des Betrachtenden die Gegenstände ergreift.

Kein Gegenstand ist dadurch schön, daſs er unter sinnlichen Verhältnissen als ein Naturprodukt gegeben ist. Es kann nicht aushelfen, wenn man dem Naturprodukt ein mangelloses Seyn zuschreibt, einen Augenblick des vollen Daseyns, in welchem es ist, was es in der ganzen Ewigkeit ist. Wie kann aus dem Kontinuum der Zeit das Ewige hervorgehen, aus dem Beschränkten das Unbeschränkte? Wann erscheint am Gewächs der Natur jener Augenblick wahrer vollendeter Schönheit? Ist es der Moment des Knospens, der entfalteten Blüthe, oder der gereiften Frucht, oder ist es der Uebergang von einem Zustande zum Andern? In der Sinnenwelt ist nur ein Werden, worin eben das Seyn in der Zeit besteht. Das Schöne aber soll auſser der Zeit in ewiger Fülle prangen, es soll mit göttlicher Kraft unwandelbar sich verkünden; nicht als sterblicher Laut in einer verflieſsenden Reihe von Tönen, sondern als ewiger Grundlaut der ganzen Schöpfung, deren Dissonanzen in ihn aufgelöset werden müssen. Unwandelbares Wesen ist nur im Uebernatürlichen, im freyen selbstständigen Geiste, und darum antwortet die Natur, wie man sie fragt; sie ist ein Echo der Schönheit, nicht aber deren ursprüngliche Stimme.

Ein herkömmliches Idealisiren der Natur, wie dasselbe von manchem Kunstgebrauch geübt wird,

und wodurch sich die Kunst angeblich höher als die wirkliche Natur stellt, ist mit diesen Bestimmungen keineswegs gemeynt. Um idealisiren zu können, wird schon die Idee vorausgesezt, und dafs die Natur ihrer Herrschaft sich unterwerfen könne. Wir läugnen nur eine objektiv sinnliche Konstruktion des Schönen, wie etwa der Geometer für seine wissenschaftlich nothwendige Erkenntnifs das Individuum der Anschauung konstruirt. Bei dem Anblick natürlicher Gegenstände oder eines Kunstwerks erinnert sich die Seele der Schönheit, und es wachsen ihr, nach Platon, die verlornen Flügel wieder; aber jene Gegenstände sind nicht die Schönheit selbst. Fehlte diese Erinnerung, so wäre in jenen Gegenständen gar kein Element des Schönen; ihre Natürlichkeit oder Unnatürlichkeit, ihre Wirklichkeit oder Möglichkeit wären ohne alle ästhetische Bedeutung. Dafs nun die Natur in ihren Produkten dergleichen Erinnerungen zu wecken vermag, und den geistigen Flügel seiner ursprünglichen Kraft inne werden läfst, dies beruht auf der göttlichen Schöpfung, wodurch die Welt nicht aus einer Entwickelung blinder Mächte hervorgieng, sondern die lebendigen Spuren der Ideen trägt, nach denen ein maasgebender Genius sie ins Daseyn rief. Gleichwie das schöne Werk der menschlichen Kunst die Idee des Meisters ahnden läfst, so läfst auch das schöne Werk der göttlichen Schöpfung die Idee des ewigen Meisters der Dinge ahnden.

Führet hinaus den Menschen mit gesunder Vernunft und gesunden Sinnen in die weite Natur, und er kann mit ihr reden, und sie kann ihm antworten, weil die heiligen Spuren der Schönheit in ihr verbreitet sind, welche der Gottähnliche tief im

Busen fühlet. Führet den Gesunden zu den herrlichen Werken der Kunst, und sie werden ihm nicht schweigen, weil sein Gemüth von der Idee ihrer Meister erfüllt wird. Die Kunst ist demnach nicht ein blofses Kopierbuch der Natur, und die Natur ist nicht blofs ein Farbenmaterial für die Kunst; sondern beide sind in ihrer Schönheit durch die den sinnlichen Verhältnissen zum Grunde liegende Idee, deren Wesen über alle Kunst und Natur bei Gott ruht. Gleichwie aber die göttliche Macht und Schönheit sich über die menschliche erhebt, so auch erheben sich seine Schöpfungswerke über die menschlichen, und in den Tiefen der Natur wird unser Künstlergenius forschen und suchen, wenn er ein lebendiges Gebilde seiner Hand darstellen will; er würde aber zugleich mit aller Mühe nichts in den Tiefen der Natur finden, wäre er selbst in seiner Freyheit nicht über die Natur erhaben, ein Ebenbild des ewigen Gottes.

Ein andrer wissenschaftlicher Fehlgriff in der Aesthetik geschieht, wenn man aus einer gewissen Vollendung der schönen Kunst, die von einzelnen Meistern erreicht wurde, die Prinzipien des Schönen festzusezen trachtet. Solche historische Versuche sind von denjenigen gemacht worden, welche das Antike zum Urbilde aller Kunstvollkommenheit und zum Geseze des Künstlers erhoben. Nun folgt zwar die Aesthetik dem schaffenden Genius, der in der Zeit wirksam ist, also seiner historischen Entwickelung; aber es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dafs die Genialität sich zu irgend einer Zeit, oder bei irgend einem Volke in ihren Werken erschöpft habe. Ist nicht die Natur unendlich reich in ihren dem Sinne dargebotnen Verhältnissen, immer jugendlich und neu in ihren Bil-

dungen, und ist es nicht der Genius auch? Was die Griechen und Römer begeisterte, was bei ihnen die schlafende Kraft weckte, das begeistert und weckt die Menschenwelt bis zum lezten Erdentage; nicht als ein Erbtheil, welches von einem bestimmten Volke auf die Nachwelt übergieng, sondern als das gemeinschaftliche Erbtheil der Menschheit. Was daher schön ist, das ist auch klassisch, das heifst, es tritt in die Reihe dessen, was die Idee des Schönen sinnlich darstellt; nicht aber umgekehrt, was klassisch ist, das heifst, was unter bestimmten Verhältnissen bei einzelnen Völkern vortrefliches gebildet wurde, darf allein schön genannt werden, und ist das Maas für die Beurtheilung jedes neuen vorliegenden Produkts. Mag es daher immerhin von technischem Nuzen seyn, auf die herrlichen Muster der Vorwelt hinzuweisen, um ihren Genius bewundern zu lernen; die ästhetische Wissenschaft kann sich nicht auf diese historischen Fundamente stüzen und durch Entwickelung derselben vollenden. Diejenige Aesthetik, welche von solchen historischen Voraussezungen sich leiten läfst, wird in ihrer Einseitigkeit gewissen Formen der Kunst ausschliefsliche Schönheit zuschreiben, den Genius zu lähmen trachten, und dadurch nur ihr eignes Gebrechen offenbaren.

Noch ein Abweg für die Wissenschaft ist kenntlich zu machen, nämlich der logische. Nach dem Gesez der Einordnung und Unterordnung der Begriffe sucht alles Besondre seinen Grund im Allgemeinen, und das Individuelle der Anschauung wird subsumirt unter das Abstraktum des höheren Begriffes. Man hat demnach das Wesen des Schönen wohl darin aufgesucht, dafs es die individuellen Bestimmungen der sinnlichen Welt bei Seite

setzt, und blos das Allgemeine derselben festhält. Diese Meynung konnte dadurch unterstüzt werden, daſs die Idee mit dem individuell sinnlich Wirklichen nicht gleichbedeutend ist, daſs vielmehr in diesem individuell Sinnlichen eben so gut das Häſsliche angetroffen werden kann. Allein der Begriff, und sey es auch der allgemeinste, ist eben so wenig mit der Idee gleichbedeutend (§. 14.), und soll er, der Unselbstständige, als selbstständig angenommen werden, so wird die Wissenschaft zum Nihilismus, und stellt sich dar in Ausdrücken von solcher Weite, daſs darin selber das Seyn nur schwimmt. Vielmehr ist das wirklich Schöne zugleich immer ein Individuelles, weil die Anschauung nur das Individuelle auffassen und an ihm das Schöne finden kann. Diejenige Aesthetik, welche sich logisch zu begründen meynt, gelangt deswegen nothwendig zu dem Resultat, das Unbestimmte sey das Schöne, und die Genialität bestehe in Unbestimmtheit; wogegen nicht allein die ganze Geschichte der Kunst spricht, sondern auch das Wesen aller Wissenschaft, deren Positionen nicht aus dem unbestimmten Allgemeinen, sondern aus der Idee und der bestimmten individuellen Anschauung ihren Ursprung nehmen. Um nicht gleich einem Schatten hin und her zu schweben, verbindet sich eine solche logische Aesthetik leicht mit irgend einem vorgefundenen Körper und macht dann, doppelt fehlend, eine Nationalität oder die Werke eines individuellen Genius zu Vorbildern jeglicher Schönheit.

Schön ist, was der begeisterte geniale Künstler schafft. Die Natur ist schön, weil ein Gott sie nach Ideen geschaffen hat, und weil der Mensch diese Ideen zu ahnden vermag. Idee und Sache

sind in dem individuellen schönen Gegenstande Eins; aber es giebt keinen Allgemeinbegriff, der diese Einheit befaſst. Dem Verstande liegen Begriff und Sache stets auſser einander. (§. 15.) Eine göttliche Aesthetik zu entziffern, ist überschwenglich, und auch die Entzifferung der menschlichen bleibt unvollkommen.

Der ganzen begreiflichen Erkenntniſs verkündigt sich die Idee des Schönen als ein dem Begriffe Fremdes, als Gefühl. Empfindend die sinnliche Gegenwart und nachfühlend die Idee des Meisters ergreift den Beschauer oder Hörer des ästhetischen Werkes Gewalt. Was er sich darüber in Begriffen sagen kann, ist eine Exposition des Gefühls. Wenn bei Betrachtung verschiedner Kunstwerke sich im Nachdenken ein Verschiednes hervorhebt, so beruht diese Verschiedenheit auf dem Gefühl, und wenn ein tadelndes Urtheil manche Gegenstände als unästhetisch verwirft, so ist auch dieses Urtheil aus der Reflexion auf das Gefühl hervorgegangen. Geschmack und Kritik stüzen sich auf das Gefühl; dieses kritisirt, nicht der Begriff; wobei indessen dann einen Kritiker mehr Talent eigen seyn mag, als dem andern, sein Gefühl in Begriffen aufzufassen und kenntlich zu machen.

Darum ist der Geschmack (die αιϑησις) bei verschiedenen Völkern und Individuen, auf verschiedene Weise vorhanden. Wie eines Jeden sinnliche Welt beschaffen ist, wie die Lebensverhältnisse gewisse Eindrücke öfter oder seltner gewährten, so ergreift auch jeder leichter oder schneller das Schöne der Gegenstände. Es giebt reichere und ärmere Individuen und Völker; das heiſst, nicht auf jedem Landeshelikon wohnen alle neun

Musen; und wenn sie dort wohnen, tragen sie im Osten und Westen nicht einerley Gewand. Ohne irgend eine Muse aber lebt kein der Thierheit entwachsenes Individuum oder Volk; denn die Liebe zu den göttlichen Schwestern ist unvergänglich und sucht ihren Gegenstand, dieser aber ist die ganze Schöpfung und jeder Theil in ihr.

Griechenlands Dichtkunst, Bildnerey, Malerey, tragen den eigenthümlichen Charakter, welcher das bewundernswürdige Volk der Hellenen überall auszeichnet. In ihrer Lebensart, Heldengeschichte und Mythologie entdeckt sich jenes feste männliche Heydenthum, welches wir in ihren ästhetischen Werken wiederfinden. Nicht mit Unrecht hat man daher die griechische Kunst als eine plastische bezeichnet, wenn dadurch die sichere Gestaltung derselben, die Reinheit der Bedeutung, das ruhige Maas bei allem Reichthume der Erfindung, ausgedrückt werden soll. Die Griechen hatten offne Augen, um allenthalben in der natürlichen Schöpfung das Schöne wahrzunehmen, und sie besaſsen ein deutliches Redeorgan, um das Wahrgenommene in Klarheit zu verkünden. Hell, wie der Himmel über ihnen spiegelten sich in ihrer Seele des Himmels ewige Lichter, ihrer Kunst war nicht der Schatten heilig, sondern die edle Gestalt, welche den Schatten wirft. Wenn J e a n P a u l als die Hauptfarben der griechischen Poesie, Objektivität, Ideal, heitre Ruhe und sittliche Grazie aufzählt, so sind es diese Farben, welche die M a n n h e i t auszeichnen; denn der Mann greift mit ausgebildeter Idee und festem Willen ins Leben, zu bestimmten Zwecken und Absichten; er hat die Unruhe und das schwankende Streben des Jünglings überwunden und schauet mit Ruhe und sittlicher Selbststän-

digkeit in die Welt. Knaben und Kreise waren andre Völker, mit den Griechen verglichen; darum ragen diese hervor und wirken unvergänglich auf die Nachwelt; niemand aber wage das Urtheil über den Kreis ihrer Kunst, der nicht selber ein Mann ist, und Männliches zu würdigen und zu schäzen versteht. Dem Gefühl des Kindes entspricht nur das tändelnde Kind, dem Geschmack des Jünglings nur die Wildheit der Jugend, dem schwachen Greise nur das sanfte Abendroth der Welt und des Lebens.

Römische Kraft und Männlichkeit war der griechischen verwandt, sonach auch der Geschmack am Schönen. Vielleicht hinderte dies lebendige Gefühl der Verwandtschaft, welches an den festen ausgearbeiteten Werken der Griechen zum Bewufstseyn gelangte, die originale ästhetische Kultur des römischen Volkes. Diese Weltbesieger haben nachahmend ihre Muster nicht übertroffen, aber sie sind in ihren heiligen Kreis getreten; und will eine Kritik sie neben den Griechen tadeln, so trifft der Vorwurf den Umstand, dafs niemand so stark bewegt im magischen Kreise steht, als der Beschwörer selbst. Ihr aber, Schwächlinge, die ihr vor Roms Mannheit als unbärtige Knaben athmet, erkühnt euch nicht gegen den Ruhm der Herrscherin irre zu reden; ihr werdet nie zu Jahren kommen und die Weltanschauung der Griechen finden, euch erfreue geschniztes Bildwerk und die spielende C h a r i s des Wiegenliedes; solche Zeichen und Töne werden euch wecken und leiten bis zum ewigen Schlaf. Niemand kann ergriffen werden von demjenigen, was er nie kannte, also auch nicht der Kindheit und des Alters Schwäche von männlicher Gewalt.

Bei den orientalischen Völkern ist minder feste sinnliche Gestaltung der Poesie und aller übrigen Künste. Die Bildungen der Götter haben sich nicht in jene reine Menschlichkeit gehoben, welche den Olympus füllt, die Thierwelt des Thales mischt sich in Mythologie und Kunst. Der Genius des morgenländischen Dichters sucht das Ungeheure, Entlegne; nicht selten ist sein Werk erhaben, oft aber auch überhoben, nämlich voll Schwulst. Es waltet weniger das Maas der männlichen Kraft, als das Uebermaas der jugendlichen Phantasie, und mit ihr eine gewisse Zärtlichkeit und Weichheit der Empfindung, welche dem Jugendalter nicht unangemessen, aber dem Manne fremder ist. Der Geschmack liebt das Dunkle, Geheimnifsvolle, und übt sich mystisch und allegorisch an der Enträthselung desselben. Mit dem üppigen Reichthum an Bildern kann der Orient in Gefahr gerathen, das Gebiet der sittlichen Grazie zu übertreten, nicht grade aus böser Lust, sondern aus der Fülle einer süfsen Schwärmerey, die im Labyrinthe des Sinnlichen den Faden ruhiger Besonnenheit verliert. So wie man Unrecht hätte, den Jüngling zu verdammen, weil er kein Mann ist, so wenig soll auch die Kritik den Orient tadeln wollen, weil ein andrer Genius in ihm schafft, als der hellenische; umgekehrt aber darf man eben so wenig den Orient als das Urland alles Schönen betrachten und die Griechen abtrünnig von dem heiligen Wesen der Kunst nennen. Um den Thron der Schönheit sammeln sich alle Völker, sie nahen sich ihm von verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten; weder die Weltgegend noch die Zeit giebt ihnen einen Vorzug; ihr Werth beruht darauf, wie reich ihr Gemüth wurde durch die Gaben des Thrones

und wie fähig sie waren, diese Gaben in ihren Werken anschaulich zu machen.

Die neuere Welt trägt in ihren Kunstbildungen nicht den antiken Charakter der Griechen, und hat nicht die überfliefsende Jugendfülle des Orientalismus, obgleich ihre ästhetische Wirksamkeit mit der Kenntnifs griechischer Werke erwacht, und durch eine morgenländische Religionslehre beherrscht ist. Sollen wir dem modernen Genius im Verhältnifs zur Männlichkeit der Griechen ein bestimmtes Merkmal beilegen, so ist es die Weiblichkeit. Wenn weibliche Genies, nach Richter, sich von männlichen unterscheiden, so mag auch dieser Unterschied für Völker und Zeiten gelten. Nicht, als ob den neueren Künstlern dadurch Kraft und Schwung des Geistes abgesprochen würde; sondern sie zeigen ihre Kraft und ihren Schwung auf andre Weise und an andern Gegenständen. Ihr Leben ist ein anderes geworden, folglich auch ihre Kunst.

Moderne Poesie, Malerey, Musik, Baukunst, sind aus dem Christenthum hervorgegangen. Dieses zerstörte mit seiner übersinnlichen Heiligkeit den sinnlichen Körper des Heydenthums, und schwebte mit innrer Rührung, Sehnsucht und Liebe über den Ruinen der alten Welt. Wir haben das Christenthum schon früher in ethischer Beziehung weiblich genannt, und finden denselben Charakter in ästhetischer Rücksicht wieder. Eine Jungfrau und Mutter sammt dem göttlichen Knaben thronen im Kirchenhimmel und über der kirchlichen Welt, sie verewigt des Malers Pinsel, des Baumeisters Schmuck und mannichfaltige Verzierung, der Akkord des Tonkünstlers und der Ryth-

mus des Dichters. Nun sind freylich die waltenden Kräfte des Genius nicht immer in dieser sanften Sphäre geblieben, sie haben sich mit männlichem Muth an das Große gewagt, selbst an Hölle und jüngstes Gericht; aber doch ziehen durch diese gewaltigen Massen die Farben der Andacht, Zärtlichkeit und Demuth, welche weniger streng und bestimmt das Gemüth ergreifen, als die auf festem sinnlichen Boden schreitenden Gestalten des Alterthums. Hörte man in Griechenland die sehnsüchtigen süßen Töne der Laute des Petrarka? Hätte wohl eine Athenerin sie gesungen, oder gar eine Spartanerin? Sappho sang nicht durch ein ganzes Menschenleben, sondern nur bis zum leukadischen Felsen. Als die alten leidenschaftlichen rachsüchtigen Götter den Himmel verlassen hatten, und nur Sanftmuth und Liebe ihn einnahmen, so suchte auch und fand man das irdische Schöne mit Weichheit; und gleichwie die christlichen Tugenden weiblich waren, sanft duldend, gelassen entsagend, so waren auch die Bildungen der Kunst weiblich verfließender, rührend dämmernder, mehr die innre Welt der schwebenden Phantasie abschattend, als die bestimmte Gestalt des äußerlichen Wandels. Dieses mag Romantik genannt werden im Gegensaz gegen die alte Plastik; ein Gewächs des christlichen Bodens, und der über Gräbern und Ruinen des Alten hervorblühenden Welt.

Wo das ästhetische Gefühl eines Volkes sich in Beziehung zu seinen Lebensverhältnissen hinreichend ausbildete, so daſs es ohne vollkommene Umwälzung nur gewisse Gegenstände sich aneignet, und von ihnen nur auf bestimmte Weise zur Idee des Schönen erweckt wird, da giebt es eine feste Kritik ästhetischer Werke. Der Kritiker ist als-

dann ein Ausleger des Nationalgefühls. Je besser er dieses in Begriffen verdeutlicht, desto allgemeiner ist die Nation mit ihm einverstanden, desto mehr verdrängt sie alles Fremde ihr nicht Zusagende. Es gewährt immer ein seltsames Schauspiel, Kritiker mit einander kämpfen zu sehen, deren individuelles Gefühl durchaus von einander abweicht, und die doch meynen, durch Begriffe sich verständigen zu können; aber noch wunderbarer ist es, wenn Nationen gegenseitig ihre Kunstwerke beurtheilen, deren Sprache, Sitten, Charakter, verschieden sind; — sie können kein verständiges Wort mit einander reden, bis sie erst ein gefühlvolles für einander gesprochen haben. Die feste Nationalität der Griechen machte eine feste Kritik möglich, und diese enthielt, was die Griechen in ihren Werken gesucht und gefunden; ein Ausländer (Barbar) hätte schwerlich damit ganz eingestimmt, gesezt auch, seine Volkskultur wäre mit der griechischen zu vergleichen gewesen; und die Griechen achteten bekanntlich das Ausländische gering, da das Inländische sie hinreichend erhob und begeisterte. Sollen nun die griechischen Prinzipien der Kritik noch die heutigen seyn für europäische Völker? Sollen wir ästhetisch verdammen, was vor der griechischen Kritik nicht zu rechtfertigen steht? Die ganze Romantik ist ihr fremde, also der Hauptcharakter des Modernen; also wäre das Moderne die Sünde, das Antike aber die Vollkommenheit! Wir sind nun einmal modern, und können nicht wieder zu Griechen werden! Warum keine eigenthümliche Nationalbildung, keine Nationalästhetik?

Es ist fast lächerlich, wenn gallische Kunstrichter die Prinzipien ihrer Kritik für die Töchter

der griechischen halten; da das Volk, unter welchem sie leben, durchaus keine antike Sitten, Sprache, Staatsverfassung besizt, sondern durch jahrelangen Einfluſs des Hofes, der Leichtfertigkeit, und gesellschaftlicher Verhältnisse zu einer von der antiken sehr verschiednen Festigkeit des Geschmacks gelangte. Indessen sind die Franzosen, ungeachtet aller Unähnlichkeit, darin den Griechen zu vergleichen, daſs ihre ästhetische Nationalität, einen geschloſsnen Kreis bildend, das Ausländische verschmäht, und von sich selbst weiſs, was ihr gefallen könne und müsse. So darf der Dramatiker nicht gegen jene bekannten drei Einheiten sündigen, ohne dem gebildeten Publikum zu misfallen, weil durch das Gefühl der Nation zu Gunsten dieser Trias entschieden worden ist. Warum binden sich die dramatischen Dichter der übrigen europäischen Nationen nicht an diese Einheiten? Weil sie ihnen nicht von der Nation vorgeschrieben sind. Wenn auf chinesischen Bühnen eine Ortsveränderung bemerkbar gemacht werden soll, und z. B. ein General irgendwohin zu reisen hat, so steigt er über einen Stock, reitet zwei oder dreimal um die Bühne, singt ein Lied, und die Reise ist vollbracht. Was wollen wir reden? Hätten die Chinesen einen S h a k e s p e a r, unsre Kritik dürfte ihn wegen jener Eigenthümlichkeit nicht verdammen, denn er war ja bei seinem Volk gerechtfertigt. Indeſs könnten wir mit groſsem Rechte verlangen, daſs bei uns kein Dichter grade diese Besonderheit nachahmen solle.

Ein Volk, wie das deutsche, welches ohne Nationalstolz und Nationaleinheit, das Fremde mit Gerechtigkeit würdigt, und nur gegen sich selbst ungerecht ist; welches geographisch und ethisch dem

Herzen von Europa gleicht, in welchem alle Blutmassen der andern Theile sich sammeln. Waaren, Sitten, Bücher, Kriegsheere — ein solches Volk kann nicht zum Nationalgeschmack gelangen, also auch nicht zur festen Kritik und Aesthetik. Daher jenes sonderbare Schauspiel, daſs wir Deutschen bei aller unsrer kritischen systematischen Liebe nie den Gegenstand unsers Strebens erreichten, und mit Sicherheit inne werden konnten, was uns gefalle, was nicht. Fremde Vorbilder wirkten auf unsre Poesie, Malerey, Musik; die Alten, Italiener, Gallier, Britten, Spanier; nichts aber redet mehr unserm innern Genius das Wort, als daſs wir dennoch treſliche Werke besizen, die sich von den übrigen modernen unterscheiden, von den alten auch, und dieses nicht zu ihrem Schaden. Unsre Musen singen oft in griechischen, gallischen, spanischen Tonarten; aber sie singen auch oft nach der Tonart ihres eigenen Herzens, nämlich das Beste.

Die wahrhaft genialischen deutschen Künstler verfolgen deswegen kühn und ungebunden ihren Weg; denn sie haben sich nicht vor dem bestimmten Geschmack der Nation und den kategorischen Gesezen der Kunstrichter zu fürchten, sondern sind sich bewuſst, den Geschmack zu leiten, und die Kunstrichter zu besiegen. Andre suchen das goldene Vlieſs im Auslande, und wenn sie wirklich ein g o l d e n e s finden, wird seine Schönheit von den Germanen nicht verkannt; man freut sich der Ausstellung, und gewährt häufig dem Ausländischen zu viel thörichte Ehre durch Nachahmung. Die Kunstrichter kommen durch den Genius und durch die Vlieſsritter ins Gedränge. Beide fahren hinaus über die Regeln, welche man nach bisherigem Kunstgebrauch als bindend betrachtete. Aus der

Opposition der Kritiker gegen die neuen Produkte, entwickelt sich am Ende Revolution ihrer Wissenschaft, und die Aesthetik hat sich verwandelt, weil das offne Schönheitsgefühl des Volkes auf neue Weise angeregt wurde. Mit jedem treflichen nationalen Kunstwerk eines bis dahin unbekannten Landes, — Indiens, Australiens, Peru und Chili's — läfst sich die deutsche Aesthetik reformiren, die französische dagegen durch keines, es stamme selbst von ihren nächsten Nachbarn gen Süden, Norden oder Osten.

Wo keine feste Abschliefsung der Sphäre des Nationalgefühls ist, da sind Reflexion und Begriff stets mit der idealen Kunstproduktion im Kampf. Sie wollen dem Genius Prinzipien seiner Wirksamkeit vorhalten, die er nur in sich selbst und im Gemüth der Nation finden kann. Die Idee des Schönen, welche aufser aller Zeit liegt, wird vom Begriffe als ein für die zeitlichen Bildungen Nothwendiges aufgefafst, und er fodert nun für das auf Schönheit Anspruch machende Werk den Beweis, dafs es jenem Nothwendigen entspreche. Dieser Beweis kann nur durch das Gefühl des Anschauenden gegeben werden, und die Wissenschaft ist am Ende. Aus allem ästhetischen Zanken und Streiten wird sich daher zulezt das verschiedne Gefühl hervorheben, welches in den Kämpfern wohnet. Die Deutschen werden am wenigsten zur Festigkeit ihrer ästhetischen Urtheile gelangen, weil sie am allgemeinsten das Schöne zu würdigen wissen, am wenigsten fertig sind in Begriffen und sich selbst oft am thörichsten misverstehen.

Weder Inhalt noch Form vermögen ein erstes Prinzip der Aesthetik an die Hand zu geben.

Welcher Stoff der Idee des Schönen widerstrebe, hat das Gefühl im Zeitverlaufe erst entdeckt; und welche Form dem Kunstwerk den besten Eingang zu den Gemüthern bahne, weiſs man nur durch Erfahrung und Tradition der Geschichte. Die Natürlichkeit als solche ist nicht das Wesen der Schönheit, obgleich nichts Schönes unnatürlich seyn kann; die Gestaltung als solche ist nicht das Wesen der Schönheit, obgleich nichts Schönes ungestaltet zu seyn vermag; Einheit des Stoffes und der Form (des Realen und Idealen) ist aber ein leeres Fach, wohinein sich jegliches stellen läſst; und gesezt man spräche von Vollkommenheit, so ist es freylich entschieden genug, daſs alles Schöne vollkommen seyn muſs, aber es beruht auf der Subsumtion des Künstlers und des Betrachtenden, welcher individuelle Gegenstand vollkommen genannt werden könne.

Die Abschlieſsung eines einzelnen Volks kann nicht der Maasstab für alle Völker werden, also nicht z. B. die antike Vollendung der Griechen oder die konventionelle Ausbildung der Gallier. Die Griechen kannten keine Humoristiker, also müſsten wir diese vielgeschliffenen Weltspiegel, diese parodirenden Erzengel der Dichtkunst, verdammen? Das Romantische dient eben so wenig zur Begründung der Kunstlehre, denn es ist blos ein Volks- und Ländergegensaz gegen das Antike. Hat aber der Sinn eines Volkes fest entschieden, so mögen wir diejenigen Prinzipien entwickeln, nach denen das Geschmacksurtheil dieses Volkes historisch sich richtet, gleichwie das nationale Dogma entwickelt werden kann, welchem der religiöse Glaube folgt; aber es giebt keine von Raum und Zeit un-

abhängige unwandelbar katholische Aesthetik und Dogmatik.

Einzige Position in der Wissenschaft des Schönen giebt der Charakter des Genies. Was Genie sey, haben unsre Weisen nicht enträthselt, denn jenes Kantische: „Genie sey die Kraft, welche ästhetische Ideen erzeugt", oder „es sey das Talent (Naturgabe), welches der Kunst die Regel giebt;" — ist mehr Umschreibung als Beschreibung. Demnach kann das Genie, als solches, auch keine ästhetischen Sünden begehen, und was der Kritiker etwa mit Grund am genialen Kunstwerk rügt, ist eine Selbstvergessenheit des Genius in seinen Schöpfungswochen; ein Fehler, den der Kritiker leichter entdeckt, als der Schöpfer selbst, weil jener sich die Zeit nimmt, mit welcher dieser im Kampfe steht. Selten nur erscheinen den Völkern solche Genien, gleichwie am Himmel nur e i n e leuchtende Sonne unter vielen Planeten und Monden wahrgenommen wird; dagegen, nach K a n t, jenes Talent sehr häufig ist, k o p f b r e c h e n d, wie mystische Grübler, h a l s b r e c h e n d, wie Aftergenies, oder h e r z b r e c h e n d, wie empfindsame Romanschreiber, zu dichten. Nur jene seltenen Könige der Geister sind für die Wissenschaft gesezgebend, nicht die Schranzen seltsamer Gebehrde im Vorsaal der Kunst, welche ihre Schöpfungstage nach Courtagen, und ihre Werke nach den Grimassen zählen, welche sie gegen das draufsenstehende Volk gemacht. Sollte aber jemand diese Schranzen nicht von den Königen unmittelbar unterscheiden, und dürfte darüber irgend eine ästhetische Erörterung nothwendig scheinen, so haben wir weiter kein Wort mit ihm zu reden.

Man sollte in der Aesthetik Kardinalschönheiten annehmen, wie man in der Ethik Kardinaltugenden annahm. Diese Schönheiten müfsten aus Betrachtung der Meisterwerke in der Kunst für den Begriff fixirt werden, wie die Tugenden aus Betrachtung des Charakters tugendhafter Menschen. Wir wollen folgende Begriffe dafür vorschlagen, die ohnehin in allen Aesthetiken behandelt werden: das Erhabne, das Reizende, das Komische. Ihnen allen liegt die Idee des Schönen zum Grunde, und doch unterscheidet sich die sinnliche Auffassung derselben durch ein verschiedenes Gefühl und durch eine eigenthümliche Anregung des Gemüths.

Ueber das Erhabene hat Kant erhaben gesprochen und man kann es mit ihm in das mathematisch und dynamisch Erhabene, oder nach Richters Berichtigung in das optische und akustische eintheilen; — nur ist dabey zu erinnern, dass dergleichen Eintheilungen nie als etwas objektiv für sich Bestehendes angesehen werden dürfen, sondern dafs sie von den besondern Verhältnissen hergenommen sind, in welchen der Gegenstand zum Gemüthe steht. Kant sagt vortreflich: „Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andre klein ist, — die wahre Erhabenheit ist im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Naturobjekte, dessen Beurtheilung die Stimmung desselben veranlafst.“ Also ist nur der unendliche Geist erhaben, nämlich Gott, und auch der Mensch, in wiefern er Gottes ist; — nicht die Natur, nicht der Sternenhimmel, nicht der Raum und die Zeit, sondern was über dem Raum und der Zeit sein Wesen hat. Sinnliche Gegenstände sind erhaben, sobald sie an das Ueber-

sinnliche lebhaft erinnern. Des Genius Darstellung ist eine erhabne, wenn sie heraus tritt aus dem überirdischen Reich in das irdische, und wieder aus diesem Irdischen den Arm hinaus hebt in das Ueberirdische. Nimmer wird daher der Stoff oder die Form der Darstellung das Wesen des Erhabenen ausmachen können, es wird sich finden im Heidenthum, im Christenthum, in Plastik, in Romantik; dramatisch, episch, lyrisch; und am Ende redet nur durch alle diese Mittel des Lebens und der Kunst ein erhabener Geist zum andern. Um blos Dichter zu nennen, so sind die Zeiten, Länder, Sprachen, Stoffe, Formen, eines Sophocles, Dante, Calderon, Shakespear, Klopstock, Schiller, sehr von einander unterschieden, aber aus ihren Werken spricht der Charakter der Erhabenheit, und aus dem Gesichtspunkte unsrer begreiflichen Wissenschaft betrachtet, nennen wir sie deſswegen schön, weil sie erhaben sind; d. h. weil die Idee des Schönen in den sinnlichen Verhältnissen, in welchen wir sie gewahr werden, sich als Erhabenheit ankündigt.

Eine andere Kardinalschönheit wäre das Reizende, oder wenn man lieber will, das Anmuthige. Zu diesem muſs jede leichte Bewegung und Freude im Irdischen gezählt werden. In allen Künsten giebt es Werke, welche diesen Charakter tragen, die uns nicht mit der Hoheit des Ueberirdischen füllen, sondern das Irdische so angenehm vorzuhalten wissen, daſs es dadurch kein empirisch Gemeines bleibt, und sich in geistigem Wiederscheine verschönert. Kant verlangt freylich, das reine Geschmacksurtheil müsse von Reiz und Rührung unabhängig seyn, und ein Geschmack sey noch

sehr barbarisch, wo er der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedürfe; allein diese Ansicht entspringt aus seinem Formalismus, der das Wohlgefallen am Schönen von der Reflexion abhängen läfst, dagegen das Angenehme ganz auf der Empfindung beruhen soll. Nun giebt es aber keine Reflexion ohne Empfindung, also ist leztere die Mutter der ersteren, sonach das Positive für die ästhetische Beurtheilung. Gebe es freylich Individuen, die von Natur mit einem gröfseren Ernst und einer geringeren Empfänglichkeit für das Irdische ausgestattet wären, wie dergleichen sich in gewissen Lebensaltern wohl findet; so würden auf diese der Reiz und die Annehmlichkeit der Künste wenig Eindruck machen, und auch in der Natur wäre für sie kein Reiz vorhanden, sondern etwa nur Erhabenheit und Gröfse. Dagegen finden wir aber bei der Genialität, der Metallfühlerin des Schönen, häufig jene hohe Reizbarkeit für das Irdische, die gerne sich mit dem leztern befreundet, nicht roh und barbarisch den blofsen Sinnengenufs suchend, sondern des Sinnlichen sich auf menschliche Weise erfreuend. Der Grund, warum man dem Reiz und der Rührung ästhetische Bedeutung absprach, lag auch darin, dafs man sie blos für Sache des Privatgeschmacks hielt, worüber kein allgemein gültiges Urtheil statt finde. Aller Geschmack aber ist ursprünglich Privatgeschmack, denn er stüzt sich auf das Verhältnifs des Individuums zu der umgebenden Welt, und auf die Art und Weise, wie die Idee des Schönen in ihm zur Erinnerung gelangt. Wenn wir also das Reizende als eine Kardinalschönheit betrachten, so denken wir dabei an den Genius eines Anakreon, Horaz, Voltaire, Wieland, Herder, Göthe, etc. die uns mit dem Irdischen versöhnen könnten, so-

bald wir etwa wirklich geneigt wären, dasselbe zu hassen. Nicht aus der Reflexion entspringt das ästhetische Wohlgefallen an ihren Werken; sondern aus dem holden Reiz ihrer Sinnenkinder der Phantasie, der uns unwillkührlich ergreift und fortreifst, wie alles wahre Schöne. Wir zählen noch zu diesem Reizenden den leichten Scherz und Wiz, welche als muntre Genien sammt den Charitinen den Wagen Aphroditens umschweben. Auch ist, möglicher Misdeutungen wegen, zu bemerken, dafs nicht alle genannten Dichter blos wegen ihres Reizes zu preisen sind, sondern vielleicht mit nicht minderer Kraft das Uebersinnliche erfafst haben. So steht z. B. Göthe gleich dem Rhodischen Kolofs auf zwey Ufern, und ist auch in andrer Rücksicht diesem wunderbaren Werk des Alterthums nicht unähnlich, da fernhin nach seinem leuchtenden Haupt und in der Nähe tief unter ihm, die von Ländern zu Ländern und von Völkern zu Völkern übersezenden Tauschdichter schiffen.

Als dritte Kardinalschönheit betrachten wir das Komische. Es ist seinem Wesen nach aus Reflexion hervorgegangen. Zu fühlen und zu empfinden vermag der Mensch nur den Gott über ihm und die Natur ausser ihm. Dann mag er Gefühle und Empfindungen mit einander vergleichen und darüber weinen oder lachen. Alle Definitionen des Komischen stimmen darin überein, dafs es auf einem Kontraste beruht, also auf Vergleichung. Aber von welcher Art ist dieser Kontrast? Ist es derjenige, wenn eine gespannte Erwartung sich in Nichts verwandelt? Man erwartet oft gespannt genug ein Ereignifs, welches ausbleibt, und empfindet darüber Verdrufs, wie das englische Publikum,

vor welchem jener Künstler in eine Weinflasche kriechen wollte und statt dessen verschwand. Oder besteht jener Kontrast im unendlichen Kleinen, im angeschaueten Unverstande? Aber es giebt nichts unendlich Kleines, so wenig als ein unendlich Groſses; da alle Gröſse und Kleinheit nur Verhältniſsbegriffe sind, und der Unverstand, wenn er anders anschaulich ist, diese Anschaulichkeit nur durch Vergleichung unsrer Einsicht mit fremder Verkehrtheit gewinnt; worüber mancher statt zu lachen, in Zorn gerathen, oder selbstgefällig sich aufblähen möchte. Daher scheinet uns der Kontrast des Komischen durchaus keine objektive Beschaffenheit zu besizen, sondern aus einer subjektiven Vergleichung der Gröſse und Erbärmlichkeit des Menschen hervorzugehen, über welches Miſsverhältniſs jemand an eignem Leibe hinreichenden Gegenstand zur komischen Lust finden kann. Weil aber zugleich jene Gröſse und Erbärmlichkeit des Menschengeschlechtes in ihrer Zusammensezung sehr tragisch sind, so beruht es auf der Demokritischen oder Heraklitischen Gesinnung des Anschauenden, ob er lacht, oder weinet, oder beides zugleich thut. Wenn der vernünftige und konsequente Don Quixote seine auffallenden Narrheiten unternimmt, so muſs die demokritische Faser dieſs höchst lächerlich finden, die Heraklitische dagegen wird beklagen, daſs Vernunft und Verstand des Menschen mit solcher Schwäche behaftet seyn können. Wenn der ächt komische pedantische Rektor Fälbel die Begebenheiten einer auf den Fichtelberg mit seinen Zöglingen unternommenen Reise erzählt, so wird sich mancher Leser treflich daran ergözen, ein und der andere Recensent aber — etwa selber Rektor —

kann es bedauren, daſs einem so würdigen Manne wie Fälbel, Unannehmlichkeiten wiederfuhren; da er doch blos aus Liebe zu seinen Zöglingen die Reise angetreten; und ein Spottvogel belacht wieder dieses Bedauren. Es giebt in der That heraklitische Leute, die über nichts zu lachen vermögen, über keinen Pedanten, keinen Truffaldin, keinen Sancho Pansa, und denen der ganze Carneval des Dichters so ernsthaft vorüber zieht, als der Carneval des Lebens. Wie sollen da Kontraste helfen, wo der Kontrast nicht schon durch Reflexion gefunden ist? Wir nennen daher das Komische, wenn es als Kontrast des Groſsen und Kleinen im Menschen hervorgehoben wird, eine Kardinalschönheit, welche, gleich dem Erhabnen und Reizenden, der Genius zu finden weiſs.*) Aristophanes, Cervantes, Rabelais, Butler, Jean Paul, geben Beyspiele dessen, was die Aesthetik als Position für ihre Wissenschaft annehmen muſs; was sie in keiner Definition dem bloſsen Verstande darlegen kann; weil sich die Reflexion unmittelbar auf die Empfindung bezieht, nämlich auf den Gegensaz des Groſsen und des

*) Das Komische, aus Reflexion hervorgegangen, hat eine nähere Verwandtschaft zur bloſsen Form, als das Erhabene und Reizende. Ein widerlich Wirkliches, z. B. Narrheit, Eigensinn, moralisches und physisches Gebrechen, verdrüſslicher Puz und Schmuz, — alles thut seine komische Wirkung im Kunstwerk an der rechten Stelle. Es kann nie dadurch gefällig werden in der Wirklichkeit, oder gar schön; denn nur die Kombination und der Kontrast geben ihm Werth. Die Freude aber, welche wir an der Darstellung des Kontrastes finden, ist ästhetisch, folglich auch der Idee des Schönen verwandt, und sie beruht auf jener

Kleinen, der nur durch Empfindung, nicht aber durch den Begriff anschaulich wird. Was ist also komisch unter den ernsthaften Dingen in der Welt, was ist an sich ohne fremden Zusaz lächerlich? Du selber bist es, mit dieser Frage.

Humoristisch wäre des Künstlers freye hin und her Bewegung zwischen dem Erhabnen, Reizenden und Komischen. Man könnte den Humor auch Kosmopolitismus der Kunst nennen, welcher eben alles umfaſst und das Höchste wie das Niedrigste darstellt, und kontrastirt, den Gott und die Karikatur, Ernst und Scherz zugleich, und der ohne Vaterland, und nirgends zu Hause ist, wo man ihn sucht. Als eine Kardinalschönheit dürfen wir das Humoristische nicht betrachten, da es eben hamsterartig aus allen Feldern zusammenträgt, und oft Seltsames neben einander stellt, woran niemand gedacht, am wenigsten ein Kunstrichter, der deſswegen mit diesem wunderlichen Wesen gar nicht zurecht kommen kann. Der Humor ist billig, gleich dem Schächer am Osterfest, von der land-

Freyheit unsers Geistes, wodurch wir das Irdische mit aller Widerlichkeit und Ungestalt zum Gegenstande eines heitern Spieles machen, und uns für die Abgeschmacktheiten des Lebens entschädigen; so daſs es scheint, die Götter hätten uns zur ästhetischen Lebenslust drey Geschenke gegeben: das Erhabene, welches göttlicher Natur ist; das Reizende, welches auf Erden wohnt, und für welches die Götter oft vom Himmel herab stiegen; das Komische, welches weder im Himmel noch auf der Erde zu finden ist, und doch einen genialischen Zehr- und Nothpfennig der sonderbaren Haushaltung ausmacht, welche wir zwischen Himmel und Erde führen.

landpflegenden Aesthetik loszugeben, und sie mag lieber andre fefseln, für welche doch noch einige Stricke zu finden sind. Indessen steht nicht zu läugnen, dafs alle Genialität, als die Matrize des Schönen, etwas Humoristisches an sich habe, und in ihrer Weltanschauung das Tragische neben dem Komischen, das Ueberirdische in dem Irdischen und dieses wieder in jenem finde. Weswegen auch die verschiedensten Dichter, z. B., Gozzi, Voltaire, Shakespear, Cervantes, Swift, Göthe, in gewissem Sinne als Humoristiker aufgezählt werden können. Unter den Teutschen hat niemand besser über den Humor geschrieben, als der einzige, welcher sich, gleich Sterne, den Namen eines eigentlichen Humoristikers erschrieb, nämlich der unter seinem gallischen Autorzeichen schon erwähnte Richter. Die teutsche Aesthetik läfst ihm erst seit der Zeit gebührende Gerechtigkeit widerfahren, seitdem sie durch ihn selbst über ihn selbst besser ins Reine gekommen ist.

Die angeführten Kardinalschönheiten beziehen sich nicht blos auf Poesie, sondern gehen durch alle Künste. In der Bildhauerey und Mahlerey sind Erhabnes und Reizendes leicht zu erkennen, minder eigenthümlich ist ihnen das Komische, besonders dem Ernst der Bildhauerey und ihren gemessenen Formen; doch werden auch durch sie gewisse Kontraste dargestellt werden können zur Belustigung, und Hogarth ist mit seinem Pinsel ächtkomisch und eine reiche Fundgrube für seinen wizigen Kommentator. In der Musik ist Italien das Vaterland des Reizenden, Teutschland die Wiege der erhabnen Kraft, welche sich fast wie Melodie und Harmonie zu einander verhalten. Mozart ist alles,

was er seyn will, er hat Salieri, sein Vorbild im Reizenden, erreicht, und an erhabenem Schwunge keinen Teutschen über sich gelassen, auch in komischen Erfindungen findet er wenige seines Gleichen. Haydn's Künstlercharakter ist ernster mit seiner Kraft und seinem Reiz, nicht ohne manche humoristische Anwandlungen, denen Beethoven fast ganz sich ergiebt. Auch die Baukunst, sofern sie nicht blos auf den Nuzen sieht, sondern das Schöne beachtet, kann Erhabenes und Reizendes darstellen; das Komische ist ihr ursprünglich fremd, es sey denn, daſs aus Vergleichung ihrer Absicht und ihrer Mittel bei einem bestimmten Werke bedeutende Fehlgriffe sich hervorheben, und durch die Seltsamkeit des Anblicks bei dem Betrachtenden eine zufällige Empfindung des Komischen veranlassen.

Es giebt Kunsterziehung, aber es giebt keine eigentliche Kunstlehre. Durch jene soll der geniale Charakter zur Findung und Gestaltung des Schönen angeleitet werden, indem man ihn auf das Erhabne, Reizende, Komische, aufmerksam macht; durch die leztere müſste man einem jeden die sichere Regel seines Kunstverhaltens an die Hand geben können, welches unmöglich ist. Gleichwie das Tugendhafte nicht hervorgeht aus der Pflichtenlehre, so geht das Schöne nicht hervor aus der Aesthetik. Leztre findet ihre Principien an den Werken der Geweihten, wie jene die Prinzipien der Tugend an den Handlungen der Tugendhaften.

Der falsche Geschmack entspringt aus der Verderbung des Kardinalschönen. Die Erhabenheit artet aus in Schwulst, das Reizende in manirirte Grazie, das Komische wird zum Platten. Weil es gan-

ze Zeitalter gegeben hat, welche einem und dem andern falschen Geschmacke huldigten, so ist zu wünschen, dafs die Kunsterziehung dafür ein Gegengewicht werde, wie die ethische Erziehung es für die Laster geworden ist. Gleichwie aber die Laster immer wiederkehren, als Opposition gegen die Idee des Guten, mufs man besorgen, dafs auch der falsche Geschmack in der Welt immer wiederkehren wird, als Opposition gegen die Idee des Schönen.

Eine vollkommen abgeschlofsne systematische Aesthetik ist demnach unmöglich. Konventionelle Wissenschaft des Schönen kann bei einem besondern Volke wirklich werden.

Die Position der Kardinalschönheiten bleibt für alle Aesthetik; denn die Idee, deren Kinder jene sind, ist aufser aller Zeit, und deshalb für alle Zeit; das Genie zeigt dieselben seiner Mitwelt, wie der tugendhafte Charakter die Kardinaltugenden zeigt.

Aesthetik, als Exposition des Kardinalschönen in Begriffen, kann einem falschen Geschmack widerstreben, gleichwie Sokratische und Platonische Tugendlehre den Lastern ihres Zeitalters widerstrebt. Die Wirkung ist gewöhnlich gering, und meistens verdirbt die Aesthetik in sich durch falsche Muster, und hilft als feste Lehre dem Verfalle der Kunst.

Wenn ein geniales Schaffen der Kunstwerke nachläfst und statt ursprünglicher Kraft Schwäche eintritt, welches man als Ende des goldnen Zeitalters einer Nation zu bezeichnen pflegt; so läfst sich durch ästhetische Vorschriften die Kunst so

wenig wieder herstellen, als das sittliche Handeln durch Ermahnungen zur Tugend. Dem Schicksale des ganzen Geschlechts und des besondern Volkes ist anheimgestellt, auf welche Art die unsterbliche Idee sich im Zeitenverlaufe wieder mächtig erweist; und dieses wird allemal durch einen Messias geschehen, von dem das Gesez geredet hat, der aber zugleich das Gesez erfüllt, und es in seiner allgemein verbindlichen kanonischen Bedeutung aufhebt.

Verhältnifs der Aesthetik zur Ethik und Theologie.

§. 23.

Alle theologische, ethische, ästhetische Wissenschaft ist metaphysischen Ursprungs, und deshalb unter sich verwandt. Jede gute Handlung und jedes religiöse Gefühl haben einen sinnlichen Ausdruck, und lassen sich ästhetisch auffassen. Umgekehrt kann auch die ästhetische Darstellung nach religiösen und ethischen Beziehungen beurtheilt werden. Diese gegenseitige Vergleichung hat oft die Reinheit des wissenschaftlichen Urtheils gehindert und eine Wissenschaft zum Maas der andern machen wollen, welches philosophisch nicht zu rechtfertigen steht.

Das religiöse Gefühl, und sonach auch die dasselbe anregende und leitende theologische Lehre, ist nach ursprünglichem Charakter e r h a b e n. Darstellungen der Kunst, welche den Charakter des Erhabenen tragen, werden allemal religiöse Gefühle wecken, in näherer oder weiterer Beziehung auf irgend eine bestimmte theologische Lehre; und umgekehrt diese wird Stoff an die Hand geben zu erhabnen ästhetischen Darstellungen und wird zu denselben begeistern. Darum ist die Musik, als unmittelbare Sprache des Gefühls, und zugleich

unfähig den Begriffsunterschied dogmatischer Lehren zu fassen, für die Glaubensgenossen aller Länder ein Erweckungsmittel der religiösen Empfindung, und kann die Heyden, Juden, Mahommedaner und Christen in ihrem Tempel versammeln; auch kann die Musik, aus demselben Grunde, wie solches scharfsinnig bemerkt worden ist, durchaus nichts ethisch Schlechtes darstellen. Die Poesie, Malerey, Plastik, vermögen durch Gözenhymnen und Bilder den Christen; durch Lobgesänge Jesu und Krucifixe den Mahommedaner und Juden zu ärgern; und so erhaben auch die Darstellung der Kunst für die besondre Lehre seyn mag; so erweckt sie nicht bei allen das religiöse Gefühl, sondern bei manchen Ueberdrufs und unheilige Verachtung. Die Kunst wird sich also zu jeder besondern theologischen Lehre in ein eigenthümliches Verhältnifs stellen, und nur vermöge dieses Verhältnisses dem erhabenen Charakter ihrer Werke Einflufs auf das Gemüth verschaffen, und die Aesthetik wird das Schöne solcher Kunstdarstellungen nach jenem Verhältnifs würdigen müssen.

Ungeachtet mannichfaltiger Misgriffe der Völker, ist bei ihnen ein Bestreben sichtbar, durch äufseren Kultus das religiöse Gefühl des Erhabenen ästhetisch anzuregen, und die Sinnenempfindung mit dem Gefühl des Uebersinnlichen zu vereinigen. Darum Tempel, Altäre, Gesänge, Pracht der Bildnerey und der Farben. Sobald die Kraft der Kunst sich im Zeitverlauf mit einer religiösen Lehre verschwistert, so erscheinen beide, gegenseitig einander tragend und hebend. Es entsteht hier die Frage: ob die Kunst, aufser dem Erhabenen, dem natürlichen Bande zwischen ihr und der Religion,

auch das Reizende anwenden dürfe, um den Kultus zu schmücken? Ob nicht das Reizende den erhabenen religiösen Gefühlen Eintrag thun werde? Ohne Beziehung auf den Kultus ist der Kunst das Reizende eben so eigenthümlich als das Erhabene. Und, da jedes erhabne Gefühl, in eine Zeitlänge ausgedehnt, durch Einförmigkeit ermüdet, so steht nicht abzusehen, warum mit religiösem Kultus kein Reiz zur Abwechselung verbunden seyn solle. Nur erwächst daraus die Gefahr, daſs durch überwiegenden Reiz die Wirkung des Kultus für religiös erhabne Gefühle verloren gehen könne, und das Irdische dem Ueberirdischen Eintrag thue. So könnte z. B. selbst die Musik durch weltliche Leichtigkeit und weltlichen Putz für der Gottheit Tempel unschicklich werden. Man könnte also allerdings den religiösen Kultus durch ästhetische Wirksamkeit verderben, und die Theologie hätte der Aesthetik ein gewisses Ziel zu sezen; damit beide, ungeachtet ihrer ursprünglichen Verwandtschaft, nicht im Kampfe gegen einander erschienen. Soll aber gar die Theologie als Lehre sich nach dem Reizenden richten, und den überirdischen Gott so sehr vermenschlichen, damit die Kunst des Reizes Fülle im religiösen Glauben finde; so verdirbt die Theologie im Dienste der Kunst, und auch die leztre läuft Gefahr, dem Reizenden übermäſsig zu huldigen, und am Charakter der Erhabenheit einzubüſsen.

Umgekehrt ist die Foderung übertrieben, wenn der Kunst nichts als schön darzustellen vergönnt seyn soll, als was theologisch die Seele anregt. Eine Menge profaner Werke müſsten dann verdammt werden, die doch auſser geweihten Hallen das Gemüth erfreuen. Wie Kirchenschriftsteller

und andre Autoren, so unterscheide man auch Kirchenkünstler und andre Künstler. Jene müssen ihr Maas empfangen von theologischer Lehre, für sich selbst aber ist die Kunst frey, und hebt sich auf ihrem Flügel zum Himmel und steigt herab in das grüne Laub der Wälder und in die mannichfaltig blühenden Gründe des Thales. Diese ihre ursprüngliche Freyheit kann durch den einen religiösen Kultus mehr begünstigt werden als durch den andern, z. B. durch das Heydenthum mehr als durch das Christenthum, und der Künstler mag im Gefühl seiner Beschränkung den Untergang der heydnischen Götterwelt beklagen; die Klage gereicht nicht zum Nachtheil der theologischen Lehre, und diese Lehre hat kein Recht, die heydnische Kunst zu verunglimpfen; Kunst und Religion sind selbstständig ungeachtet ihrer Verwandtschaft, und Aesthetik und Theologie machen sich keine Vorwürfe, sobald sie den rechten Bund mit einander schlossen, der ihnen gegenseitig ihr Gebiet sichert, und nicht ausschliefslich für den Vortheil der einen oder der andern berechnet ist. Dabei läfst sich noch bemerken, dafs in einem Zeitalter, wo die religiöse Erhebung der Menschen schwach wird, Theologie und heiliger Kultus leicht in ein blofses ästhetisches Spiel ausarten; dafs dagegen bei wenig ausgebildeter ästhetischer Empfänglichkeit dennoch eine grofse Kraft religiösen Glaubens das Herz zu heben und zu begeistern vermöge.

Tugendhafte Handlungen sind ästhetisch erhaben, oft auch rührend und reizend. In dem leztern Sinne hat man sie auch schöne Handlungen genannt. Diese Schönheit ändert nichts an der Güte, sondern ist nur die sinnliche Auffassung des

Guten unter gewissen Verhältnissen. Das Schöne der menschlichen Handlungen ist auch wiederum gut zu nennen. Was in einer intelligibeln Welt freyer Wesen die Güte ist, das ist für das Sinnenreich, in welchem freye Wesen wirken, die Schönheit. Jene Idee regiert Geister, diese regiert Körper.

Hiernach sind folgende beide Fragen zu beantworten: Kann das Aesthetische zum Laster führen? Kann das ethisch Schlechte ästhetisch dargestellt werden?

Nach strenger Folgerung mufs man beides verneinen. Erhabenheit und Reiz des Schönen, wodurch, nach Platon, der Seele die verlornen Flügel wieder wachsen, wie sollten sie das Laster begünstigen und die Tugend untergraben können? Wie sollte ferner ein von seiner Gröfse herabgesunkenes Wesen, in welchem die Stimmen der Güte schweigen, erhaben oder reizend für die Kunst seyn, und nicht vielmehr ein Gegenstand der Verachtung und des Abscheus? Dennoch sind jene Fragen nicht immer verneint worden und die Meisten möchten sich einiger Beispiele erinnern, wo durch einen gewissen ästhetischen Reiz die böse Begierde gestärkt wurde, wo das Verbrechen in solcher ästhetischen Gröfse erschien, um dem Dichter einen seiner Kunst würdigen Gegenstand darzubieten. Der Grund, wodurch dies möglich wird, ist: das Geschlechtsverhältnifs, und die Kraft des Lasters im Kampfe.

Den gröfsten irdischen Reiz und seine Lust haben Gesezgeber und Tugendlehrer in gewisse Schranken einengen zu müssen geglaubt. Keiner

misbilligt die Hingebung an denselben innerhalb dieser Schranken; es wird also nicht behauptet, er sey an sich böse, da ohnehin die Natur an diesen Reiz die edelsten Gefühle und die Erhaltung des Menschengeschlechts gebunden. Die schöne Kunst, wenn sie das Irdische darstellt, wird den Reiz des mächtigsten Triebes nicht vergessen, und in ihren Werken darauf hindeuten. Nie kann sie dabei die grobe physische Befriedigung und das Thierische der Lust schildern, ohne sich selbst untreu zu werden. Sie schildert also das Gefällige und Reizende derselben, wie es sich in der Humanität vergeistigt, und ungeachtet seines irdischen Ursprungs nicht als böse erkannt wird. Die Schranken freylich, welche Gesezgeber und Sittenlehrer politisch heilsam gefunden haben, sind ihr fremd, und sie mag es sich erlauben, darüber hinauszuschweben. Deswegen wird ihr von Manchen vorgeworfen, sie schildre das Schlechte, weil jene meynen, das Gute sey allein das Gesezmäſsige, und die Tugend bestehe blos im Befolgen einer Vorschrift. Auch könnte sich ereignen, daſs manches Individuum durch den Zauber der Kunst veranlaſst würde, die abgesteckten Schranken der bürgerlichen Gesellschaft zu übertreten, was allerdings an solchem Individuum nicht zu loben, und der Anfang zu allerley sittlichen Vergehungen seyn mag. Soll aber die Kunst durch lokale bürgerliche Geseze gefesselt seyn; soll man ihr die Schilderung des Unsittlichen Schuld geben, welches man nach einem ganz andern, als ihrem eignen, Maasstabe beurtheilt? Will man ihr die Charakterschwäche der Individuen aufbürden, welche der Wollust nicht zu widerstehen wissen? — Die Alten dachten darin anders als die Neueren. Ihr Ohr war weniger keusch,

aber ihr Herz war mehr gesund. Seitdem Sentimentalität und Ascese herrschend wurden, hat sich das Verhältnifs des Sinnengenusses zur Pflicht geändert. Unter der Sentimentalität verbirgt sich eine gewisse Lüsternheit, welche durch verbietende Ascese nicht gehoben, sondern verstärkt wird. Nun kann der Künstler sündigen, wenn er das Verbotne mit reizenden Farben darstellt; gleichwie Cytherens girrendes Taubenpaar zu sündigen vermag, wenn es vor der einsamen Zelle des Klosters dem darin verborgenen Mönche sentimentale Schwärmereyen erweckt, die nicht zu seinen vorgeschriebenen Gebeten und zu seiner Ordensregel passen. Es rächt sich die Natur, und dem Kranken wirkt jeder Reiz ein Fieber; ist aber die Kunst nach strenger Vorschrift des heiligen Benedikt, oder nach Pathologie zu verurtheilen? An ihrer Wiege standen ja die Grazien, die Begleiterinnen der Göttin der Liebe.

Die Kraft des Lasters ist mit Recht ein Gegenstand ästhetischer Darstellung geworden, aber daraus folgt nicht, dafs Untugend, als solche, schön genannt werden könne. Sollen wir die Tugend sinnlich gewahr werden, so zeigt sie sich im Kampfe mit den weltlichen Schicksalen, und wir messen an diesem Kampfe die erscheinende Gröfse der Tugend. Auch des Lasters Gröfse wird gemessen durch seine Kraftäufserung. In beiden Fällen haben wir die Tapferkeit im Auge, welche eine Kardinaltugend ist. Nicht also die Bosheit müssen wir ästhetisch nennen, sondern die Macht, mit der sie sich in sinnlichen Verhältnissen wirksam erweist. Auch die Klugheit, die Selbstbeherrschung, (Mäfsigung), welche der Verbrecher zu seinem Zwecke anwendet, sind ästhetisch, weil sie T u g e n d e n sind. Nur die Gerechtigkeit bleibt dem Bösen fremd.

Ist aber das Schlechte seiner Natur nicht ganz über ihn Meister geworden, sehen wir den Verbrecher neben dem äussern Kampf auch noch im innern Kampfe mit seinem Gewissen, fallen Streiflichter der Himmelswelt in seinen finstren Erdschatten; so wird sein Wesen und Wirken noch ästhetischer, besonders im Gegensaz mit edleren besseren Naturen. Aus dem Mangel dieses inneren Kampfes erklärt es sich, dafs vollendete Tugend und vollendetes Laster weniger ästhetischen Effekt machen, als die Mittelcharaktere zwischen beiden. Sie hat der Genius Shakespears mit lebendiger unnachahmlicher Individualität darzustellen gewufst, und verdankt ihnen einen grofsen Theil seines ästhetischen Eindrucks; schwächere Künstler arbeiten mehr nach reineren Mustern des Guten und des Bösen. Die Teufel Miltons mufs man nicht gegen diese Behauptung aufführen; denn ihre ästhetische Wirkung beruht auf dem kraftvollen Kampfe, welchen sie mit der Uebermacht beginnen, und im Vergleich mit ihnen macht der seines Sieges gewisse allmächtige Schöpfer wenig Eindruck; die Hölle ist durch ihr anschauliches Kraftmaas erhabener als der Himmel. Aus demselben Grunde sind die heydnischen Götter mit ihren Leidenschaften, ihrem Verdrufs und ihrer Freude einer ästhetischen Darstellung weit fähiger, als es der unendliche selige Gott der Christen mit seiner himmlischen Haushaltung ist; die göttliche Kraft jener vermag man sinnlich zu fassen, für diesen verschwindet das Maas. Man sage also nicht, das Böse sey ein Gegenstand schöner Darstellung; es vermag solches nur zu seyn, in wiefern ein Gutes sinnlich dadurch gemessen wird; der Kunstgeschmack erfreut sich nicht an dem Schlechten der gemischten Charak-

tere, sondern an dem Guten, welches uns sinnlich ergreift und den Abscheu vor dem Schlechten überwindet. Wahr genug ist es dann, daſs sich eine kühne entschlossene Lasterhaftigkeit in ihrem Kampfe mit den Lebensverhältnissen für ästhetische Wirkung weit günstiger zeigt, als eine blos negative bürgerliche und häusliche Tugend, an der wenig positiv Gutes und kein starkes Eingreifen in die sinnlichen Umgebungen kenntlich wird.

Soll die Kunst, etwa die dramatische, als Mittel der Sittenverbesserung gebraucht werden, und verlangt man von ihr eine solche ethische Gemessenheit, daſs sie sich unmittelbar zu ökonomisch pädagogischem Nuzen verwenden lasse; so muſs sich die ästhetische Freyheit über diese Feſseln beklagen, denn sie ist an kein lokales Pflichtenverzeichniſs gebunden. Wenn man aber im Gegentheil glaubte, die bloſse Ruchlosigkeit könne zum Gegenstande der schönen Darstellung werden; so betrog man sich auf andre Weise über das Wesen des Schönen, welches nie mit dem Schlechten und Schändlichen in Eins fallen kann. Wahre ästhetische Bildung verdirbt daher nie den sittlichen Charakter; aber wo dieser verdorben ist, kann allerdings eine gewisse Kunstliebhaberey statt finden, und mit dem Scheine ästhetischen Schmuckes das sittliche Verderben verdecken und übertünchen.

Das Komische ist bisher von uns unberührt gelassen. Es steht ursprünglich in gar keiner Beziehung zum Sittlichen oder Religiösen; weder Dogma noch Ethik gebieten oder verbieten das Lachen. Weil aber alles Komische auf einem Kontraste beruht, so wird auch das Ehrwürdige leicht in seinen Kreis gezogen. Nicht das Ehrwürdige selbst ist

dann lächerlich, sondern der Kontrast, in welchem es zum Kleinen ihm Unähnlichen steht. Wo dem Gemüth innre Stärke fehlt, da überträgt es diesen Kontrast auf die Sache, und meynt, was einmal belacht sey, müsse auch immer belacht werden. Der Komus aber kennt keine systematische Konsequenz, und ist auch kein Erzfeind des Ernstes, da er desselben stets bedarf, um seine komischen Lichter hervoszuheben; so daſs ein Zeitalter, dem alles lächerlich wäre, am Ende über nichts lachen könnte; und daſs uns, wie Richter sagt, der Scherz fehlt, aus Mangel am Ernste. Die geistlichen Possenspiele des Mittelalters schadeten nicht der Religiosität, weil diese tiefe Wurzel geschlagen hatte im Herzen; in unsern Zeiten wäre zu fürchten, daſs durch eine komische Darstellung des Ehrwürdigen die geringe Andacht verblasen werde, womit das Gemüth am Uebersinnlichen und dem religiösen Kultus hängt.

Theologie, Ethik und Aesthetik, beschliessen den Kreis der metaphysischen Wissenschaften. Ihre Prinzipien stüzen sich unmittelbar auf die Idee und werden als Vernunftpositionen Gegenstand der Erkenntniſs. Die physischen Wissenschaften dagegen erhalten durch den Sinn die Gegenstände ihres Wissens, und unterwerfen die Vielheit derselben einer wissenschaftlichen Vereinigung und Erklärung.

IV.
Physik.
A.
Naturbeschreibung und mathematische Physik.

§. 24.

Unter dem Namen der Physik haben wir alle jene Wissenschaften zusammengefaſst, deren Positionen durch die sinnliche Anschauung gegeben sind, deren innre Wahrhaftigkeit sonach auf dem Glauben beruht, mit welchem wir das Zeugniſs der Sinne annehmen. Die Wissenschaft, welche sich daraus entwickelt, ist ein Werk der Reflexion und des Begriffs, und der Irrthum in ihr kann doppelt seyn: einmal, wenn die angenommenen Thatsachen — deren Ganzes Erfahrung heiſst — auf einer Sinnentäuschung beruhen; zweitens, wenn die Reflexion die Verhältnisse dieser Thatsachen zu einander unrichtig auffaſst, und der Begriff in ihrer Zusammenstellung und Einordnung fehlgreift. Das Erste wird vermieden durch eine wiederholte sorgfältige Beobachtung und gute Versuche, das Zweite durch eine scharfe Vergleichung des Beobachteten oder durch Versuche Entschiednen, und behutsame Systematisirung desselben.

Physik in der weitesten Bedeutung beschäftigt sich mit der Natur (φυσις), das heiſst, mit der Be-

schaffenheit der Sinnengegenstände, wie sie sich den Sinnen zeigen, und warum sie sich auf bestimmte Weise zeigen; Physik ist also Naturwissenschaft, und ihr gesammtes Reich aller besondern Naturen pflegt unter dem allgemeinen Namen Natur wieder zusammengefaſst zu werden. In wiefern alle wissenschaftlichen Prinzipien einer philosophischen Begründung bedürfen, ist auch das Wollen und Vollbringen der Physik einer philosophischen Untersuchung unterworfen, welche man als Naturphilosophie bezeichnen mag, deren Resultat aber die rechte Physik eben selber seyn muſs.

Alle Abtheilungen der besondern Naturwissenschaften, welche man zu gröſserer Bequemlichkeit ihrer Bearbeitung machte, sind hiernach unter Physik, als ihrem gemeinschaftlichen Namen, verstanden; also alle Physiologien besondrer Organismen, alle medizinischen, anatomischen, chemischen Wissenschaften. Für den philosophischen Ueberblick wäre es unangemessen, wenn man nach den besondern Gegenständen der Erfahrung die Gränzen der einzelnen Wissenschaften bezeichnen wollte; wir haben deswegen unsre Eintheilung in Bezug auf die verschiedene wissenschaftliche Behandlung gemacht, welche in aller Physik den Gegenständen zu Theil wird; und diese scheint uns entweder beschreibend oder mathematisch, oder dynamisch seyn zu müssen. Vielleicht könnte man einwenden: ob nicht die Chemie mit der dynamischen Physik gleichbedeutend sey? Kant wenigstens sezt das Chemische dem Mechanischen entgegen, und spricht der Chemie deswegen die eigentliche Wissenschaftlichkeit ab; weil die Prinzipien derselben einer Anwendung der Mathematik

tik unfähig sind. Allein so gewifs das Chemische als Resultat gewisser Kräfte dynamisch begriffen wird, so ist doch nicht jede dynamische Wirkung eine chemische zu nennen. Auch gab es ja Versuche, die Erscheinungen der Chemie mechanisch zu erklären, und was von Licht, Elektricität, Magnetismus bekannt ist, bildet herkömmlich einen Abschnitt in der Physik, welcher mit der Chemie nicht gleichbedeutend genommen wird. Es scheint uns überhaupt der Begriff des Chemischen selbst bis auf die neueren Zeiten sehr unbestimmt zu seyn. Ohne einer älteren Eintheilung zu erwähnen, wonach die Physik sich auf äussere Veränderung der Körper, Chemie hingegen auf ihre innre Strukturveränderung beziehen soll; ist auch jene andre Definition eines Physikers nicht tadellos: „Chemie sey die Wissenschaft von den Anziehungserscheinungen der Materie in unmerklich kleinen Entfernungen, und von den dadurch bewirkten qualitativen Veränderungen der Materie.“ Wenn die Entfernungen unmerklich sind, wie kann die Anziehung erscheinen? Qualitative Veränderungen der Materie aber werden durch alle dynamische Prozesse bewirkt, denn jene sind eben die Wirkung der leztern. Heifst es: „Chemie lehre, wie ein freyes Spiel dynamischer Kräfte möglich sey dadurch, dafs die Natur neue Verbindungen bewirkt und bewirkte Verbindungen wieder aufhebt;“ so ist diese Aussage nicht minder unbestimmt; denn ungerechnet, dafs die Freyheit des Spiels der Kräfte auf ganz fremdartige Untersuchungen führt, ist jede Verbindung und Trennung der Körper von dynamischen Ursachen abhängig, diese seyen nun mechanisch erklärbar oder nicht. — Wir glauben deswegen am wenigsten

zu irren, wenn wir die dynamische Physik als Lehre aller nicht mathematisch erklärbaren Erscheinungen in der Natur betrachten. Ein Zweig derselben ist die Chemie, welche gewisse Körper durch Scheidung und Verbindung bereiten lehrt, z. B. Säuren, Luftarten u. s. w. Sie ist also streng genommen eine aus Erfahrung und Uebung gewonnene Technik, deren eigentlich Wissenschaftliches der Physik anheimfällt. Wollte der Physiker sich abschliefsen, so brauchte er die chemische Bereitungsart gewisser Körper für seine Versuche nicht technisch zu kennen, und der Chemiker umgekehrt könnte seine Kunst üben, ohne wissenschaftlich die Prinzipien aufzusuchen, wodurch ihm das Gelingen seiner Kunst erklärlich wird. Jedoch kann der Chemiker zum Physiker, und dieser wieder zu jenem werden, nicht ohne gegenseitigen Gewinn. In solcher Beziehung nannte auch Kant die Chemie eine systematische Kunst, nicht aber Wissenschaft.

Die Naturbeschreibung erzählt die Beschaffenheit der Sinnengegenstände sammt ihren Kennzeichen, und ist deswegen auch Naturgeschichte genannt worden, obgleich unter Geschichte stets eine zeitliche Entwickelung begriffen wird, mit welcher sich die blofse Beschreibung des Vorhandenen nicht beschäftiget. Alle Positionen dieser Wissenschaft werden aus der Anschauung geschöpft, und es ist durchaus ungewifs, wie grofs die Zahl der beobachteten Gegenstände seyn werde, und welche Kennzeichen man ferner an ihnen entdecken möge. Die Einheit der naturbeschreibenden Wissenschaft liegt in der Zeit, an deren Faden das Wahrgenommene bis an den gegenwärtigen Augenblick sich knüpft, und sich für alle

künftigen Augenblicke knüpfen wird. Es giebt deswegen eine Geschichte der Naturbeschreibung, welche jeder Beschreibende kennen muſs; aber die Naturbeschreibung ist keine Geschichte der Natur. Von dem bloſsen Aggregiren und Aufzählen der Beobachtungen unterscheidet sich eine wissenschaftliche Naturbeschreibung durch wiederholte Reflexion auf das Gegebne der Anschauung, durch erschöpfende Angabe der Kennzeichen, und Feststellung derselben für den Begriff in einem logischen Zusammenhange. Das Wesen der Naturbeschreibung als Wissenschaft, wodurch sie sich von einem schwankenden ungeordneten Sammeln unterscheidet, besteht daher in Logik, welche das Fachwerk anzeigt, worin sich die beobachteten Gegenstände ordnen lassen.

Logische Gliederung beruht auf der Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine; auf dem Gleichsezen durch Aehnlichkeit, und dem Ungleichsezen durch Unähnlichkeit. Daraus entstehen die unter den Naturforschern gebräuchlichen Klassenbegriffe von Familien, Ordnungen, Geschlechtern, Gattungen. Es ist für die Beschreibung der einzelnen Gegenstände gleichgültig, ob man jene Namen verändert, vermehrt oder vermindert; aber die Bequemlichkeit der logischen Anordnung kann dadurch gewinnen oder verlieren. Ihr zu Liebe hüte man sich vor Neuerung des Sprachgebrauchs, da eben aller Werth dieser Eintheilungen in der Allgemeinverständlichkeit ihrer logischen Bedeutung liegt; in der Posigraphie für wissenschaftliche Männer.

Nichts Neues und Wahres kann in der Naturbeschreibung durch das Systematisiren ge-

funden werden, sondern es wird nur gefunden durch Anschauung. Für diese giebt das System die Fächer. Wer richtig sieht, und scharf in der Reflexion die Aehnlichkeiten und Unterschiede auffaſst, ist der beste Naturforscher, und seine Logik wird ihm schon folgen.

Ein lebendiger Sinn führe den Naturforscher in seine wissenschaftliche Welt. Betäubt von der reichen Mannigfaltigkeit der Gegenstände wendet er nach allen Seiten seinen Blick in dem Universum. Die Reflexion bringt ihn allmählig zur Besinnung, und er lernt unterscheiden und vergleichen. Immer lichter und gesonderter erscheinen ihm die Gegenstände, sie vereinigen sich in Massen und zertheilen sich wieder in die besondersten Einzelheiten. Hat er beschrieben, was er mit seinem natürlichen Auge zu entdecken vermag, so führt ihn das bewaffnete Auge in eine neue Welt, und er kann nicht wissen, wie stark sein Sinn sich bewaffnen möge, um hinter dieser neuen Welt wieder eine neue zu entdecken. Jeder Schritt seiner Wissenschaft macht ihn vertrauter mit der unerschöpflichen Fülle der Bildungen und Formen, jede Erfahrung verschwistert sich mit einer neuen, und daher der groſse Reiz, den trefliche Männer an der Naturforschung und Beschreibung fanden; kein trockener logisch systematischer Eifer, der kaum ein halbes Menschenleben zu füllen vermag, geschweige ein ganzes; sondern eine frische Begeisterung, erregt durch empfänglichen Sinn, durch Entdeckung, Bestätigung, Sammlung.

Die beiden Vorzüge jedes Systems der Naturgegenstände sind: Leichtigkeit des Ueberblicks für das Bekannte; und schnelle

sichre Anreihung des Neugefundnen, bis dahin Unbekannten. Dieser doppelte Vorzug wird bestimmt durch die Kennzeichen, welche in der Reflexion hervorgehoben sind, um nach ihnen zu ordnen. Sind sie leicht und sicher zu finden, und zugleich der ganzen Masse von Naturprodukten eigenthümlich, so erhält jedes Neue, gleich dem Alten, schnell seinen Plaz im Systeme; macht es aber Mühe sie aufzusuchen, oder sind die Kennzeichen unbestimmt, und können nicht allen Naturgegenständen einer gewissen Klasse zugeschrieben werden; so mufs die Klassificirung schwanken, und man wird sich genöthigt sehen, neue systematische Fächer zu bilden.

Deswegen haben die Naturforscher gewisse äufsre Kennzeichen angenommen, welche zugleich sicher zu bestimmen sind, und haben nach ihnen die Naturgegenstände geordnet. Wegen der willkührlichen Wahl dieser Kennzeichen findet sich unter den Pflegern der Wissenschaft keine allgemeine Uebereinkunft. Aristoteles ordnete die Säugthiere nach den Verschiedenheiten der Zehen und Klauen, Linné nach den Zähnen. Diese Merkmale sind willkührlich hervorgehoben, und beziehen sich nur auf einen Theil, nicht auf den ganzen Organismus des Thiers; man könnte statt ihrer auch andre Theile wählen, wenn ihre Verschiedenheiten leicht zu erkennen wären und die Thiere sich bequem nach den angenommenen Merkmalen ordneten.

Alle willkührlich hervorgehobnen Merkmale veranlassen ein gewisses Misverhältnifs der systematischen Fächer zu der Sinnenanschauung. Leztre nämlich zeigt, dafs die individuelle Aehnlichkeit

und Unähnlichkeit der Gegenstände nicht immer parallel sey der Gleichheit und Verschiedenheit jener einzelnen Kennzeichen. Die ähnlichsten Gattungen für die Anschauung kommen dadurch oft in verschiedne Ordnungen. Aristoteles mufs z. B. die im Ganzen ähnlichen Gattungen von Ameisenbären und Faulthieren trennen, Linné mufs das Geschlecht der Fledermäuse in drei verschiedene Ordnungen zerstücken. Ein solches Misverhältnifs zu vermeiden, haben sich Mehrere für ein natürliches System nach dem ganzen Habitus erklärt, indem sie jenen andern Anordnungen vorwarfen, dafs sie zu künstliche Trennungen und Vereinigungen vornähmen, und die Uebersicht der Naturprodukte unnöthig erschwerten. Wir wollen den philosophischen Gesichtspunkt für diese Bestrebungen kenntlich zu machen suchen.

Zuförderst sind die Namen eines künstlichen und natürlichen Systemes ziemlich unpassend. Was kann in einem Systeme künstlich oder natürlich genannt werden? Es bezieht sich auf Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, ordnet das Besondre unter das Allgemeine, und wenn dabei kein logischer Fehler geschieht, ist das System gerechtfertigt, im Gegentheile aber ist es gar kein System. Meynt man etwa, die Natur sey nach ihren einzelnen Gegenständen geordnet und geformt, wie unser logisches Begriffswesen, und wir brauchten uns nur mit unsern Systemen nach jener der Natur einwohnenden Logik zu richten; so widerspricht die Erfahrung, und wir hätten alsdann längst ein natürliches System der Dinge für unsre Wissenschaft gewonnen, ohne zur eitlen Kunst die Zuflucht zu nehmen. Ist aber in jeder Wissenschaft das Systematische ein Werk der Re-

flexion und Abstraktion, die der Menschengeist als Mittel seiner Selbstverständigung anwendet; so ist auch jedes System überhaupt ein künstliches, nämlich ein verfertigtes Werkzeug der Erkenntnifs. Mit jenem Unterschiede des Künstlichen und Natürlichen wollen demnach die Naturforscher nichts anders sagen, als dafs es eine gezwungnere und ungezwungnere Art gebe, die Gegenstände zu reihen, und sie werden mit Linné ausrufen: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Feste verkündigt seiner Hände Werk; der Mensch kann nur betrachten, beschreiben, zusammenstellen.“ Die der Betrachtung angemessene Beschreibung und Zusammenstellung ist eben die Kunst.

In diesem Sinne sagt ein Naturkündiger: „Soll ein System wahrhafte Uebersicht verschaffen, soll es die Naturkörper in einer natürlichen Verbindung darstellen, das Verschiedene trennen, das Aehnliche verknüpfen, so bedarf es sorgfältig gewählter Merkmale. Sie müssen so viel als möglich das Ganze darstellen, oder in Erinnerung bringen; sie müssen von bedeutendem Einflusse auf die übrigen Merkmale seyn, so dafs sich von einem auf mehrere schliefsen läfst. Es ist eine Kunst, ein Merkmal so zu wählen, dafs die Angabe desselben zugleich eine Menge damit verbundener Merkmale angiebt..... Doch ist es schwer, ein reiches Merkmal, wenn man sich dieses Ausdrucks bedienen darf, zu finden, ohne zugleich ein unbestimmtes zu erhalten, und der Mittelweg zwischen dem Reichthum und der Unbestimmtheit läfst sich nicht ohne Mühe und feinen Sinn betreten. Büffon verfiel oft in ein leeres Geschwäz, wo er sich bestrebte, die Natur nach ihrer ganzen Fülle zu schildern, Linné wurde höchst einseitig, wo er die genauesten fein-

sten Gränzen zog.“ — Mit diesen lezten Worten bezeichnet der Verfasser sehr treffend das ganze Verhältnifs der sogenannten künstlichen und natürlichen Systeme. Die Wissenschaft will zur genauen Klassifikation und Wiederfindung die bestimmtesten Merkmale, in der geringsten Anzahl; der allgemeine Ueberblick wünscht vielfache unbestimmtere Charaktere, denen er hernach das bestimmtere Einzelne anzureihen meynt. Das Bedürfnifs der Individuen wird dadurch oft verschieden seyn; ein Lernender, welcher zuerst das mannichfaltige Gebiet der Naturkenntnifs betritt, orientirt sich am leichtesten durch bestimmte einzelne Merkmale; ein des Gebietes Kundiger dagegen ordnet leichter die Gegenstände bei dem ersten Anblick nach einer gewissen allgemeinen, aber zugleich unbestimmteren Aehnlichkeit; nach dem Habitus, den er durch wiederholte Uebung ohne Schwierigkeit auffafst.

Der Streit zwischen den Anhängern der natürlichen Ordnung und den Anhängern der künstlichen ist demnach kein philosophischer, da jedes System philosophisch ist, welches einen wissenschaftlichen Zweck erreicht; sondern er wird entschieden durch das Bedürfnifs derjenigen, welche sich mit der Wissenschaft beschäftigen. Was schadet es der systematischen Anordnung, Thiere oder Pflanzen von äufserlich ähnlichem Habitus in verschiedne Klassen zu sezen; sobald man nur gewifs ist, im Fortschritt der Wissenschaft stets die Klassen zu finden, und vermöge fester Kennzeichen ihnen die Gegenstände unterzuordnen? Wenn Jüssieu zur Empfehlung seines Systemes der Botanik von dem Linnéischen sagt: „solche willkührlich aufgeführte Systeme geben eine erdichtete nicht

natürliche Wissenschaft;" so gilt dieses von allen Systemen jeglicher Art; sie sind blos ein Kompendium für die logische Anordnung. Und wenn derselbe Verfasser später hinzusezt: „man muſs die Gattungen nach der grösseren Zahl ihrer übereinstimmenden Charaktere zusammenstellen;" so ist dieser Ausspruch richtig für Anschauung und Begriffsbildung; aber es wird in der Reflexion eine groſse Menge von Merkmalen schon aufgefaſst seyn müssen, um dem Verlangen zu entsprechen, und die Aufzählung und Vergleichung der Merkmale wird durch ihre Vielheit nicht geringe Schwierigkeiten veranlassen. Am Ende muſs doch wieder irgend ein Hauptcharakter willkührlich hervorgehoben werden, um welchen sich alle übrigen Kennzeichen, als um ihr Centrum, sammeln, und durch welchen sie gleichsam einen Ruhepunkt erhalten.

Es ist nicht philosophischer, die Naturgegenstände nach ihrem innern Bau, als nach ihrem äussern zu ordnen, und es ist an sich gleichgültig, ob z. B. die Thiere nach Wirbelbeinen, Magen oder nach Zähnen und Klauen wissenschaftlich gereiht sind. Freylich wird durch Kenntniſs der innern Theile die Wissenschaft eines bestimmten Organismus vollendet, wenn man auch nicht mit Camper annehmen will, daſs die ganze Bildung eines Thieres sich nach seinem Magen richte; — und äuſsre Kennzeichen, z. B. der Farbe, haben vielleicht einen zu veränderlichen Charakter; allein da die Bequemlichkeit des Gebrauches für die Güte eines Systemes entscheidet, so möchten äuſsre Kennzeichen dem Naturforscher sich oft mehr empfehlen, als innre. Zu jenen giebt stets die Anschauung Gelegenheit, zu diesen nicht im-

mer, weil das Exemplar vielleicht wegen seiner Seltenheit für eine Zergliederung nicht zu haben ist, oder auch, — etwa auf Reisen in fremden Welttheilen, — die Zeit dem Zergliederer mangelt. Beruht dann sein System auf dem inneren Bau; so wird er andre Naturprodukte, deren Inneres er kennt, mit dem Vorliegenden nach ihrem äusseren Habitus vergleichen und von ihrer äufserlichen Aehnlichkeit auf die innerliche schliefsen; was in den meisten Fällen eintreffen mag, aber doch eine Inkonsequenz des Systemes ist, welches nur auf den innern Bau Rücksicht nehmen wollte. Linné hat in seiner wissenschaftlichen Anordnung nach bestimmten und leicht zu findenden Merkmalen getrachtet; beide Vorzüge fehlen oft seinen Nachfolgern; und wenn Fabricius statt der Flügel die Frefswerkzeuge der Insekten zum Grundmerkmal des Systemes macht, so können dadurch vielleicht manche Mängel gehoben werden, aber andre werden eintreten; da die Frefswerkzeuge nicht von allen Insekten bekannt, und bei den kleineren äusserst schwer zu finden sind, man also dennoch der Absicht zuwider nach äufsern Aehnlichkeiten manche Individuen in ihre Klassen bringen mufs.

Zum Vorzuge eines Systemes gehört, dafs es wenig Haupteintheilungen braucht, denn alle logische Klassificirung ist dem Gesez der Sparsamkeit unterworfen, und Linné würde in dieser Hinsicht mit seinen sieben entomologischen Ordnungen den Fabricius mit seinen dreizehn Ordnungen übertreffen. Allein zugleich ist es ein andrer Vorzug des Systemes, dafs sich die Gegenstände ohne Zwang unter die gemachten Eintheilungen bringen lassen. Lezteres kann oft einer Mehrheit der Eintheilungen das Wort reden, und im Ge-

brauche den Nachtheil einer reicheren Klassenzahl vergüten.

Die Naturbeschreibung kann nie wissen, was ihr für die Vollständigkeit und Bequemlichkeit ihrer systematischen Einsicht und Uebersicht einst nothwendig wird; denn sie weiſs nicht ihre Entdeckungen voraus. Sie ist abhängig von Beobachtungen in der Zeit, von Geschichte. Ihre Wissenschaft beruht auf der geordneten Erkenntniſs dessen, was man bis auf den heutigen Tag entdeckt hat, und ein Fortgang der Entdeckungen wird gewöhnlich die Mängel eines angenommenen Systems hervorheben, logische Aenderungen veranlassen, welche aber nie zum Gipfel der Vollkommenheit führen. Man lernt durch diese Vorrichtungen den Text der Natur besser buchstabiren, aber nicht ohne allen Anstoſs lesen, und noch viel weniger mit eignem Griffel schreiben.

Der beschreibenden Naturwissenschaft sind alle Ideen fremd. Ihre Positionen sind Anschauungen, eigne oder fremde, in der Reflexion aufgefaſst, logisch im Begriffe geordnet. Wollte die beschreibende Naturwissenschaft sich Ideen aneignen, so überträte sie zuförderst das Gebiet der Beschreibung, dann aber auch würde sie metaphysich; weil alle Ideen durch Vernunft und nicht durch sinnliche Anschauungen wahrgenommen werden. Wer demnach als Naturforscher Ideen in seine Wissenschaft einzuführen trachtet, wird dadurch zum Metaphysiker; er verläſst die bloſse Sinnenerfahrung, um sie der Idee, als einer Vernunftposition, unterzuordnen.

Es giebt ruhige Männer, welche, vertieft in der Anschauung des Reichthums der unerschöpf-

lichen Natur, sich der Beobachtung weihen, und mit einer zweckmäſsigen Zusammenstellung des Beobachteten begnügen. Andre, unruhiger entweder in ihrem wissenschaftlichen Bestreben, oder minder eingeführt in die Fülle des Einzelnen, wollen die Mannigfaltigkeit der Erfahrung von einem höheren Standpunkte übersehen, und gewinnen durch diesen erst die Neigung, sich mit dem Einzelnen zu beschäftigen. Aus der menschlichen Individualität, welche zwischen Gott und der Welt ihr Wesen hat, ist ein solches Bestreben sehr wohl zu erklären; es dringt von dem Bedingten zum Unbedingten, vom Vergänglichen zum Ewigen; und den Begriff nebst seiner Wissenschaft begleitet stets eine ihm selbst fremde Ahndung (§. 15.). Die bloſse Beschreibung und logische Ordnung kann der Ahndung eines Höhern nicht Genüge leisten. Daher das Ueberschreiten ihres Gebiets durch die Naturforscher. Leztre werden alsdann von Beobachtern zu Philosophen, und der Werth ihres Bemühens ist philosophisch zu beurtheilen. Wir wollen hier Einiges darüber vorläufig zusammenstellen, obgleich die vollständige Auseinandersezung eigentlich der dynamischen, nicht beschreibenden und nicht mathematischen Naturwissenschaft anheimfällt.

Zwei Ideen sind hauptsächlich von den Naturforschern, als ihre Wissenschaft beherrschend, angenommen worden: die Zweckmässigkeit der Natur, und das Leben der Materie. Jener sind die älteren teleologischen Lehrer zugethan; dieser die neueren Bearbeiter der Wissenschaft in Deutschland. Kant hat beide treffend als Theisten und Hylozoisten unterschieden.

Alle Zwecksezung ist Werk der Freyheit, der Vernunft (§. 1.). Der Begriff kann durch Reflexion einen gesezten Zweck finden, aber nicht ursprünglich diesen Zweck bestimmen. Wenn also die Teleologen in der ganzen Natur eine Zweckmässigkeit anerkennen, so sezen sie mit Recht voraus, ein freywirkendes vernünftiges Wesen, ein Gott habe die Welt nach Zwecken erschaffen. Sie können sich darin auf ihren Vorgänger Platon und auf die ganze Reihe der ihm verwandten Philosophen berufen. Ihre grofse Aufgabe ist nun: die Ideen Gottes in der Natur zu erforschen. Je mehr das leibliche Auge findet, je mehr der ordnende Verstand gliedert; desto erfüllter wird das Auge des Geistes vom göttlichem Licht. Aus der Schule der Teleologie sind deswegen die eifrigsten Beobachter der Natur hervorgegangen, sie entdeckten mit Begeisterung, Linné und alle, denen er seinen Enthusiasmus mittheilte; denn alles, was den Menschen begeistert, ist metaphysisch. Hofnung eines metaphysischen vollkommenen Zusammenhangs begleitete ihre Schritte, ein überraschender Fund beflügelte sie, und am Ziele ihres Strebens erwartete sie der sterblichen Wissenschaft unsterbliche Mutter: — Bewunderung.

Jedoch, die Ideen verhalten sich gegen das begreifliche Wissen negativ (§. 12.). Wollte man also teleologische Erklärungen gewisser Beobachtungen in die Wissenschaft einführen, so müfste man seines Zweckes gänzlich verfehlen. Gott wird nicht ungöttlicher, als wenn Verstand und Sinn ihn fassen wollen, und seine Zwecke werden es mit ihm. Die Teleologie ist deswegen in ihren Auslegungen oft kleinlich geworden, und hat keine wissenschaftliche Erklärung des Beobachteten ge-

wonnen. Weil das begreifliche Wissen nur durch Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine begründet werden kann (§. 9.); so müſste man zur teleologischen Naturerklärung den Zweck der ganzen Schöpfung im Begriffe auffassen können, um aus ihm, als dem Allgemeinen, die besondern Zwecke herzuleiten; welches nie gelingen konnte, und etwa nur einer göttlichen Wissenschaft, nicht aber einer menschlichen, zustand. Aus einer Zusammensezung einzelner Zwecke kann sich eben so wenig der Gesammtzweck ergeben. Die Idee der Teleologen wird durch dieses negative Begriffsverhältniſs nicht aufgehoben, sondern bleibt unerschütterlich wahr; aber die spielenden Kombinationen mancher teleologischen Erklärungen können sich nicht in der Wissenschaft behaupten. Ein Nachtheil sogar erwächst der leztern, wenn, wie oft geschehen ist, das Daseyn gewisser Erscheinungen aus bloſser Vorliebe für teleologische Erklärungsarten geläugnet oder behauptet wird. Naturwissenschaft muſs sich auf sinnliche Wahrnehmungen stüzen, und sie kann metaphysisch verderben durch Misbrauch gewisser an sich nicht unrichtiger, aber für die begreifliche Ansicht übel angewendeter Ideen.

Aus Einsicht dieser teleologischen Mängel, oder vielleicht aus einer im Geiste des Zeitalters weit tiefer liegenden Ursache, hat man jenen Nachforschungen der Zwecke Gottes in der Natur entsagt, und neuerdings die von früheren Philosophen schon vorgetragne Idee des Lebens aller Dinge wieder geltend machen wollen. Man stellt dieselbe an die Spize der Naturwissenschaften, und spricht alsdann, statt von göttlichen Zwecken, von Formen und Bildungen des allgemein verbreiteten Lebens.

Leben ist eine Idee, welche in eigentlichem Sinne nur der Freyheit zukommt. Dasjenige Wesen lebt, welches durch Selbstbestimmung gewisse Wirkungen hervorbringt; was dagegen blos äufsern Einwirkungen sich hingiebt, ohne einen selbstständigen Kreis seiner Kraftäusserung zu schliefsen, das ist nicht lebendig zu nennen. Wenn also das physische Leben definirt worden ist, als „Zustand, den zufällige Einwirkungen der Aufsenwelt hervorbringen und unterhalten, in welchem aber, dieser Zufälligkeit ungeachtet, dennoch eine Gleichförmigkeit der Erscheinungen herrscht;" so ist in dieser Beschreibung die Idee richtig aufgefafst, nämlich, als das Bleibende in dem Wandelbaren. Und wenn das physische Leben in seinen äufsern Erscheinungen sich als Organismus darstellt, so ist es nicht minder wahr, dafs „Organisation überhaupt nur in Bezug auf einen Geist vorstellbar sey;" wodurch der metaphysische Ursprung der Idee des Lebens sich wiederum hervorhebt. Von dem Leben wird sonach gelten, was von allen Ideen gilt, es verhält sich negativ gegen den Begriff. Mag man also an dem erscheinenden Organismus die Gestalt der Organe und ihre räumlichen Verhältnisse als Struktur, die Beschaffenheit der Grundtheile und Zusammensezung derselben als Textur, die Grundstoffe, woraus diese Theile bestehen, als Mischung, auffassen; die Idee des Lebens wird nie dadurch begriffen. Sie ist wahrgenommen, als ein vermöge der Struktur, Textur und Mischung, schlechthin Unerklärliches.

In diesem Sinne behauptete Kant: „die Möglichkeit einer lebenden Materie lasse sich nicht einmal denken;" denn, unter Materie ist ein Physisches gemeynt, welches wir durch die Sinne

wahrnehmen; unter dem Leben hingegen ein Metaphysisches, welches nur durch Vernunft erkannt werden kann. Die Hylozoisten gerathen sonach mit ihrer Idee des Lebens in dieselben Schwierigkeiten, wie die Teleologen mit ihrer Idee der Zwecke Gottes. Um den Grund irgend einer besondern Erscheinung des Lebens einzusehen, müfste diese Einzelheit aus der Allgemeinheit des Lebens logisch abgeleitet werden; aber für jegliche Idee verschwindet das Verhältnifs des Allgemeinen und Besondren (§. 8.). Wir kennen das Leben nur durch uns selbst, als freye selbstständige Wesen; und was sonst Leben genannt werden mag, ist nur ein Analogon des menschlichen Lebens. Auch läfst sich das Gesammtleben der Natur nicht durch Zusammensezung begreifen, so wenig wie göttliche Kraft durch Komposition der menschlichen, oder wie die Idee der Ewigkeit aus einer Zusammenreihung von Zeiträumen. Hinweisend auf die mannigfaltige Zusammensezung, welche der reflektirende Beobachter am menschlichen Organismus findet, sagt ein geistreicher Biologe: „Es ist nichts damit gewonnen, von dem Einfachen zu dem Zusammengesezten in der Biologie fortzugehen; denn jenes hat nur Sinn für uns durch das leztere.“ Wenn demnach Naturforscher von den untersten Stufen des Lebens zu den höhern hinaufsteigen, und die leztern aus den ersten erklären wollen, — das Menschenleben etwa aus einer Gradation des Würmerlebens — so täuschen sie sich selbst; die Stufenfolge der Organismen ist für Reflexion und Begriff vollkommen richtig, aber für die Idee des Lebens durchaus unbrauchbar. Umgekehrt ist aus der Idee des Lebens, als einem metaphysischen Prinzip, keine einzige physische Bildung zu begreifen,

fen, wegen des nothwendigen negativen Verhältnisses zwischen Begriff und Idee.

Was hilft es also, der alten Scheidung des Todten und Lebendigen, des Physischen und Metaphysischen, wissenschaftlich zu entsagen, um, aufsteigend von jenem, dieses zu begreifen? Die Sache bleibt unverändert; nichts wird erklärt, nichts wird dadurch erkannt. Das Leben der organisirten Wesen soll aus dem Leben der Materie abgeleitet werden, und man kennt dieses Leben wiederum nicht anders als in organisirten Wesen, kann sich also ohne Anschauung derselben keinen Begriff der Möglichkeit ihres Lebens machen. Statt also die Positionen der Erfahrung aus dem Prinzip herzuleiten, kennt man das Prinzip nur aus jenen Positionen. In diesem Zirkel drehen sich unaufhörlich die Anhänger der Totalität des Lebens und der Totalität des Weltorganismus. Wenn niemand dadurch verleitet wird, sich für weiser zu halten, als er wirklich ist, so hat der Hylozoismus, obgleich er nicht leistet, was er verspricht, keine nachtheiligen Folgen für die Wissenschaft, und die Entdeckungen und Beobachtungen bleiben ungeschmälert für die Naturbeschreibung; wenn aber der Wahn sich verbreitet, man bedürfe nicht mehr der sorgfältigen Beobachtung und Beschreibung, sondern könne unabhängig von ihnen das Beste der Wissenschaft fördern; so ist dieser Wahn nachtheiliger, als die kleinliche Auslegung der Teleologen. Leztre können verleitet werden, falsch zu beobachten; jene Andern entsagen durch ihren Wahn aller Beobachtung. Weil die Menschen von jeher für dasjenige am meisten Interesse hatten, was sie nicht wissen, so darf man ihnen ihre Vorliebe für das allgemeine Leben

und ihre Deklamationen gegen den Tod schon gönnen; schwerlich aber möchte sich daraus jener Enthusiasmus für die Wissenschaft entwickeln, der den Teleologen eigen war; und diese lezteren sind von den Anhängern eines lebendigen Weltorganismus nicht verächtlich zu bemitleiden, wie solches wohl geschehen; da die Wissenschaft nach beiden Ansichten ungefähr gleich viel gewinnt, nämlich gleich wenig; und da überdem nach Kant der Begriff eines organischen Körpers überhaupt schon teleologisch ist. Theismus und Hylozoismus können sich wissenschaftlich bestreiten, es ist aber durchaus nicht einzusehen, warum jener durch diesen besiegt werden müsse.

Die rechte mathematische Physik braucht nie zu befürchten, dafs durch metaphysische Voraussezungen Inhalt und Gestaltung ihrer Wissenschaft verändert werde. Ihr Wissen bleibt was es ist, nämlich mathematisch, das heifst, Grössenbestimmung. Jeder Naturgegenstand als Quantum ist mathematischen Gesezen unterworfen, was aber quantitativ nicht bestimmt werden kann, ist überall keiner mathematischen Einsicht fähig. Ideen sind gänzlich von der mathematischen Physik ausgeschlossen; die Positionen der Anschauung nimmt sie als Fakta unter gewissen Verhältnissen, ohne über die Art und Weise des Geschehens zu entscheiden; sie lehrt das Gröfsenmaas der Ereignisse. Es bewegen sich Körper: nach welcher Richtung und in welcher Geschwindigkeit geschieht dieses? Es giebt Phänomene der Schwere: welches ist das Maas und Gesez des Falles? Es wirken Körper durch Stofs auf einander: wornach richtet sich die Gröfse ihrer Einwirkung? Um die Ursache aller Bewegung, Schwere, des Einwirkens

durch Stofs, bekümmert sich die mathematische Physik nicht, sondern sie nimmt das Gegebne. Sie stellt aber nicht blos in logischer Ordnung zusammen, wie die Naturbeschreibung; sondern sie entwickelt mit streng logischer Schliefsart ein Gesez aus dem andern, und bringt einen nothwendigen Zusammenhang in ihr Wissen, von welchem keine künftige Erfahrung irgend eine Ausnahme machen kann.

Selbst das Licht, diese Erscheinung der physischen Welt, durch welche dem vollkommensten Sinne des Menschen alles erscheint, dieses älteste Symbol des Geistes; in wiefern seine Wirksamkeit in gradlinigter Richtung anschaulich ist, nach gewissen Winkeln reflektirt wird und sich bricht; unterliegt mathematischen Gesezen in der Optik, Katoptrik, Dioptrik. Man hat dieses nicht mit Unrecht Geseze der Bewegung des Lichts genannt; denn was seine Entstehung betrifft, ist nicht durch mathematische Konstruktionen auszumitteln. Wenn das Licht, als ein Strahlendes, von einem leuchtenden Punkte ausgeht, müssen die ebenen Flächen, welche von gleichviel Licht erleuchtet werden, sich wie die Quadrate ihrer Entfernungen vom leuchtenden Punkte verhalten. So spricht die Optik, und dieses Gesez ist mathematisch erweisbar, mufs sonach für alle Erscheinungen gelten, in denen Licht sich von einem leuchtenden Punkte verbreitet. In Betrachtung dieser Sicherheit und unverrückten allgemeinen Gewifsheit des mathematischen Wissens, darf man mit Kant behaupten: „dafs in jeder besondern Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darinnen Mathematik anzutreffen ist.“

Nach der Wiederauflebung der Wissenschaften machte die Physik ihre ersten bedeutenden Fortschritte durch mathematische Bearbeitung; die eigentliche Epoche der Experimentalnaturlehre fällt später. Es scheint, man mufste zuvor die bekannten Erfahrungssäze mit wissenschaftlichem Geiste sich aneignen, ehe man daran denken konnte, die Masse von Erfahrungen zu vermehren. Kepler's Geseze für die Bewegungen der Himmelskörper und Galilei's Geseze des Falles waren ein grofser Gewinn für die Wissenschaft, and zwar mathematischer Gewinn, der sonach nie wieder verloren gieng, sondern durch neue Beobachtungen neue Bestätigung erhielt, nicht aber durch spätere Erfahrungen widerlegt wurde.

Diese Sicherheit und Unwandelbarkeit der mathematischen Physik beruht auf dem eigenthümlichen Verhältnifs, in welchem sie zur Sinnenanschauung steht. Gewisse Erfahrungen müssen nämlich von ihr vorausgesezt werden, ohne welche sie kein Gesez konstruiren kann. Sind diese Erfahrungen unrichtig, so ist es auch das mathematische Gesez. Die Annahme der Scholastiker, dafs die Wirkung der Schwere bei fallenden Körpern dem Gewichte proportional sey, mufste Galilei durch das Herabfallen ungleich gewichtiger Körper von der Kuppel der Kirche zu Pisa widerlegen; und wenn hernach sein aufgestelltes mathematisches Gesez des Falles nicht ganz mit der Erfahrung übereinstimmte, so mufste er die Ursache davon angeben können, nämlich den Widerstand der Luft. Bei andern Erfahrungswissenschaften wird die Kenntnifs gewonnen durch eine Induktion aus der Wiederkehr gewisser Beobachtungen — z. B. der Wirksamkeit einer gewissen Arzney bei bestimm-

ten Krankheits-Symptomen — wodurch indessen immer nur die Wahrscheinlichkeit auf den höchsten Grad gesteigert wird: bei der mathematischen Physik hingegen ist eine einzige richtige Erfahrung hinreichend, um das Gesez für alle übrigen zu finden, und was aus diesen Gesezen folgt, mufs nothwendig mit der Erfahrung zusammentreffen. Kein mathematischer Physiker kann im Voraus wissen, wie die Lichtstrahlen in verschiedenen Körpern gebrochen werden, er mufs dieses aus Beobachtung lernen; dann aber mifst er die Winkel, und findet ohne weitere Beobachtung das Verhältnifs der Refraktion. Dieses Verhältnifs gilt forthin wissenschaftlich für eine unbestimmte Reihe von Erfahrungen, in denen es wiederkehrt. Auf diese wissenschaftliche Gewifsheit gestüzt, lassen sich Erfindungen machen, z. B. der Ferngläser, und es werden dieselben unstreitig den Gegenstand so viele male für das Auge vergröfsern, als die Berechnung es auswies.

Was ist also in der mathematischen Physik das Wissenschaftliche? Nicht die Beobachtung und das Wiederholen derselben, nicht die logische Ordnung und Aufzählung, — denn dieses hat sie mit der Naturbeschreibung gemein; — sondern die mathematische Rechnung und Konstruktion, welche eben der Mathematik durchaus eigen ist, und von keiner andern Wissenschaft nachgeahmt oder erreicht werden kann. (§. 17.) Wo bestimmte Gröfsen, Winkel, Entfernungen gegeben sind; da ist mathematische Behandlung möglich; wo aber die Erfahrungen ein Andres enthalten, als quantitative Unterschiede und Bestimmungen, da schweigt die Mathematik, und ihr Wissen wird dem Forscher keinen Aufschlufs gewähren.

Die mathematische Physik kann gleich der Naturbeschreibung keine besondre Erfahrung voraus wissen, sondern mufs dieselbe von der Zeit erwarten. Aber das mathematische Wissen tritt mit seinen unwandelbaren Gesezen und seinem festen Gröfsenmaase zur Beobachtung; die Naturbeschreibung dagegen hat nur ein logisches Fachwerk, dessen Bequemlichkeit und Unbequemlichkeit erst der Gebrauch offenbaret. Die logische Ordnung wird nicht gesezgebend für eine unbestimmte Reihe von Erfahrungen, wie die mathematische Entdeckung; jene zeigt gleichsam die unbeschriebenen Blätter der empirischen Wissenschaft; diese weiset, wie geschrieben werden mufs auf allen Blättern, sobald die Anfangsbuchstaben dazu gegeben sind. Jene würde dem Menschen nicht genügen, wenn er auch das ganze Gebiet der Erfahrung erschöpft hätte; diese gewährt ein selbstständiges Wissen in dem kleinsten Kreise von Erfahrungen, wie in dem gröfsten, genügend und sicher; aber ohne Macht für gewisse Wunder, die täglich vor unsern Augen geschehen.

Beide vollenden demnach nicht die Physik als Wissenschaft. Ihre Vollendung mufs gesucht werden und ist gesucht worden. So will es der ewige Menschengeist, nach dem Höchsten trachtend; einer Erkenntnifs entgegenstrebend, für welche Logik und Mathematik nur die Vorhallen zu seyn scheinen.

B.

Dynamische Physik.

§. 25.

Ihrer Wortbedeutung nach ist eine dynamische Physik die Lehre von den Kräften der Natur. Natur nämlich ist der Inbegriff dessen, was Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden kann. Unsre Wissenschaft beschäftigt sich also mit der Natur der Kraft (das heifst, der Erkenntnifs gewisser sinnlich wahrgenommener Begebenheiten im Kausalzusammenhang — φυσις δυναμεως) und mit der Kraft der Natur, (das heifst, mit der Wirksamkeit des sinnlich Erkennbaren — δυναμις φυσεως). Kürzer ausgedrückt: Man sucht das Prinzip der Veränderung, des Entstehens und Vergehens.

Es wird von dynamischer Physik nothwendig vorausgesezt, dafs etwas vorgehe, und dafs solches von den Sinnen angeschaut werde. Die Wissenschaft will den Vorgang dieses Vorgehens erforschen, welches nur durch Reflexion und Begriff geschehen kann. Die wissenschaftliche Einsicht des Vorganges stüzt sich sonach auf endliche Verhältnisse (§. 8.); das Vorgehen selbst ist ein Seyn in der Zeit, ein Werden, entweder ein Sichtbar-Werden für die Anschauung, oder ein Unsichtbar-Werden. Die Eleatische Naturphilosophie,

welche das ewige Seyn der Dinge annahm, gestand ihre Ohnmacht, das zeitliche Seyn oder das Werden einzusehen, und behauptete dadurch die Unmöglichkeit einer dynamischen Physik. Unähnlich dem bescheidnen Xenophanes, der, seiner Lehre verneinendes Wesen fühlend, nicht wufste, ob er selbst oder Andre durch Zufall die Wahrheit verkünde; wähnten spätere Anhänger des All-Einen weise geworden zu seyn durch Unwissenheit, und meynten die dynamische Physik begründet zu haben, indem sie dieselbe aufhoben. Ihnen fehlte sowohl die Einsicht, als das Gefühl, das Sehrohr des philosophischen Auges.

Auch die Mathematik sezt zu ihren Konstruktionen bestimmte Quantitäten von Kraftäufserung voraus, als eine Thatsache der Anschauung; auch sie giebt also eine Wissenschaft der Veränderungen der Natur. Sichtbare Kraftäufserung ist Bewegung. Für die Bewegung giebt es bestimmte Geseze in Zeit und Raum. Indem die Mathematik die Geseze der Bewegung aufstellt, enthält sie zugleich die Wissenschaft der Art und Weise, wie sichtbare Kraftäufserungen im Verhältnifs zu einander sich wirksam zeigen. Aber sie bleibt bei der Bewegung und ihren Gesezen stehen; die dynamische Physik fragt nach dem Grunde der Bewegung und ihrer Geseze, nach dem Wesen der Kraft, welche Bewegung hervorbringt; sie geht also über die Mathematik hinaus, und verliert sich in ein Gebiet, wohin ihr diese niemals folgen kann. Nicht dadurch unterscheiden sich mathematische und dynamische Physik, dafs etwa die eine sich ausschliefslich mit Kräften beschäftiget; sondern, dafs jene die Gröfse und das Maas der sichtbaren Wirkung erwägt, diese dagegen den

Ursachen nachforscht, wodurch die wirkende Kraft in der bestimmten Gröſse und dem bestimmten Maas sichtbar wurde. Jene giebt das Gesez des Gewordnen, diese sucht das Gesez des Werdens selbst; jene sieht auf das Bestehen der Wirkung, diese auf das Entstehen derselben.

Kepler entdeckte die Geseze der Planetenbewegung, Newton fand den Grund dieser Geseze in der allgemeinen Gravitation. Jener hielt sich blos an die Kraftäuſserung und ihre Regel, dieser wollte die Entstehung beider erforschen.

Die logische Wissenschaft sucht ihren Grund stets im Allgemeinen. Zu diesem werden Reflexion und Abstraktion vorausgesezt, und sie beziehen sich wieder auf Sinnenerfahrung. Die Gleichsezung der Merkmale ist das Allgemeine desjenigen, was geschieht. Die Kraftäuſserungen der Natur werden sich daher als allgemeine und besondre unterscheiden lassen; jene kehren bei vielen Körpern und Verhältnissen wieder, diese bei wenigeren. Die Schwere z. B. ist eine allgemeinere Eigenschaft der Körper, als der Magnetismus. Nach logischer Einsicht müſste sonach die Schwere der Grund des Magnetismus seyn. Wenn die dynamische Physik dergleichen nicht annimmt, und mit der Allgemeinheit gewisser Begebenheiten nicht unmittelbar ihr dynamisches Wesen erforscht zu haben meynt; so will sie ein andres als ein logisches Wissen, und kann durch bloſse Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine ihren wissenschaftlichen Zweck nicht erreichen.

Geschichte stellt Begebenheiten in eine Zeitreihe. Weil unsre Erkenntniſs an endliche

Verhältnisse gebunden ist, so ist alle erkennbare Kausalität, also auch die der Natur, in der Zeit wirksam, (§. 7.) und unsre Wahrnehmung der verschiedenen Kraftäufserungen erscheint als Geschichte. Man kannte früher den Einflufs der Wärme, als die Wirkungen der Elektricität, des Galvanismus. Allein die dynamische Physik begnügt sich nicht mit einer in Zeitordnung gestellten Reihe gewisser sinnlichen Anschauungen; sondern sie will den Grund, warum sich diese angeschauten Begebenheiten grade so und nicht anders ereignen, und in welchem innern Zusammenhange sie stehen. Wohlwissend, dafs alle Veränderung, alles Entstehen und Vergehen, in der Zeit geschehen müsse, kann sie dennoch nicht die Zeit als den Grund ansehen, weswegen diese Begebenheiten auf diese bestimmte Weise vorfallen. Man sucht nicht den Faden, an welchem die Begebenheiten fortlaufen, welcher mit der Endlichkeit zugleich gegeben ist, sondern man sucht das wirksame Prinzip, welches in die Zeitreihe eintritt, nicht aber aus ihrer blofsen Succession seinen Ursprung nimmt.

Die menschliche Wissenschaft in Begriffen kann nur Verhältnisse auffassen und auslegen, und dieses geschieht mathematisch, logisch, historisch. (§. 16.) Logik und Mathematik haben in ihrer Sphäre vollendete Wissenschaftlichkeit, (§. 17.) die Historie hat die Einheit der Zeit; aber das Prinzip des Werdens in derselben liegt aufser ihr. (§. 18.)

Wenn also die dynamische Physik mit keinem logischen, mathematischen, historischen Wissen sich begnügt, und doch keine Wis-

senschaft anders als auf diese dreifache Weise gewonnen werden kann; so ist die dynamische Physik als vollendete Wissenschaft unmöglich.

Was wollen demnach diejenigen, welche eine dynamische Physik suchen, oder sie als Wissenschaft wirklich aufgestellt zu haben meynen? Die Antwort ist kurz zu fassen: sie wollen eine Metaphysik der Physik. Sie haben Recht mit ihrem wunderlichen Willen; weil der Mensch ein metaphysisches Wesen ist, und von Natur über seine Natur hinausgreift; das Höchste hochherzig erstrebend, für welches er eigentlich zu niedrig geboren wurde. Kant redete sehr passend von metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft; denn eben um Prinzipien war es zu thun, die nur auf dem Felde der Metaphysik gefunden werden konnten. Diejenigen, welche den Kantischen Weg verliefsen, suchten eine Physik der Metaphysik. Beide Theile können ihr Ziel nicht erreichen; aber die Ersteren verlieren den Siegeskranz in gröfserer Art, und bezeichnen ihrer selbst und der Menschheit würdiger das Gebiet irdischer Unwissenheit.

Das Metaphysische ist Freyheit, göttliches Wesen und Wirken; durch Wahrnehmung der Vernunft gegeben und geglaubt. Das Physische ist Welt, Natur, und was in derselben geschieht; durch Wahrnehmung des Sinnes gegeben und geglaubt. Eine dynamische Physik, weil sie nicht blos die Erscheinungen der Kraft und ihren gesezmäfsigen Zusammenhang erkennen will, sondern nach dem Grunde und Wesen derselben fragt, unterscheidet sich nicht mehr von der Metaphysik, sondern beide fliefsen in einander. Denn

ursprüngliches Wesen und selbstständiges Wirken ist Freyheit, und darum ist auch Gott der Urgrund aller Dinge. (§. 1.) Die Vollendung einer dynamischen Physik müfste sonach Theosophie genannt werden, und in der That finden wir diesen Namen an der Spize neuerer Bearbeitungen der Wissenschaft, so dafs unsre Ansicht auch historisch sich bewähret. Ueberhaupt mufs die wahre ewige Philosophie das Geheimnifs des geschichtlichen Wechsels aller Lehrgebäude enthüllen; gleichwie durch die Schwingung des Sekundenpendels und seines Eingreifens in gewisse Räder, erkannt wird, warum der Stundenzeiger bald diese, bald jene Ziffer weiset.

Zufolge des Gesagten wäre also die dynamische Physik eine Metaphysik. Allein so gewifs sie Physik genannt wird, mufs sie das Metaphysische ausschliefsen. Alle Positionen der physischen Wissenschaft stüzen sich auf sinnliche Anschauung, durch welche schlechthin keine metaphysische Wahrheit gewonnen werden kann. In wieferne nichts in der physischen Wissenschaft angenommen werden darf, was die sinnliche Anschauung nicht beglaubigt, ist die Physik Ideenlos, und sie müfste doch von Ideen ausgehen, wenn sie ein metaphysisches Wissen enthielte. Dadurch wird die dynamische Physik in eine Antinomie verwickelt, welche in allen Bearbeitungen, älteren und neueren, sichtlich ist. Der erste Saz lautet: man mufs in der dynamischen Naturwissenschaft über die blofse Sinnenerfahrung und deren zeitlichen Zusammenhang hinaus einen höheren Grund des Daseyns finden; der zweite Saz lautet: Nichts ist als Eigenthum der Wissenschaft zu

betrachten, was sich nicht in der sinnlichen Anschauung bewährt; es ist ohne diese Bewährung eine leere, völlig unbrauchbare Hypothese. Die Antinomie entspringt aus jener unerklärlichen Einheit des Unendlichen und Endlichen, des Ewigen und Zeitlichen, worin wir leben und sind, und vor welcher, als dem Geheimniſs der Schöpfung, wir schon so oft auf unserm wissenschaftlichen Wege standen. Entwickelt werde denn auch in der Physik die Anmaſsung der endlichen Wissenschaft in Begriffen, welche mit ikarischen Flügeln zur Höhe hinaufeilend, öfter schon ins Meer stürzte, immer aber die Flügel wieder leimte, um wieder herabzufallen, ohne daſs die sichere Mitte ihres Fluges gefunden wurde.

Wenn die Physik mit so vielen Ideen prangte, daſs darüber die Sachen beinah in Vergessenheit geriethen, wird dadurch unsre Behauptung aufgehoben? Man wird leicht eingestehen, daſs von dem Schönen und Guten in der Physik nicht die Rede seyn solle; und es ist uns nicht erinnerlich, daſs schon jemand eine ästhetische oder ethische Physik aufgestellt hätte, so viel wunderbare wissenschaftliche Bemühungen wir auch in der neuern Zeit erlebten, und so manche verhüllte Winke einer solchen Ansicht in verschiedenen Naturphilosophien angetroffen werden. Unstreitig zählt man wohl das Gemäſsigte, Tapfre, Weise, Gerechte, nebst dem Erhabnen oder Anziehenden der Naturerscheinungen zur ethischen und ästhetischen Betrachtung; ohne darauf eine dynamische Physik als Wissenschaft gründen zu wollen, und in dieser Beziehung von Ideen zu reden. Es ist also noch die Idee der Wahrheit

übrig, mit welcher man die Physik bereichern könnte, welche aber billig allen Wissenschaften eigen seyn soll, und also keine besondre Begründung des physischen Wissens an die Hand giebt. Die Wahrheit des physischen Wissens soll beruhen auf sinnlicher Anschauung; dadurch unterscheidet es sich von dem metaphysischen Wissen, welches auf der Idee beruht; und die Physik müſste, wenn ihr Wesen auf Ideen gegründet wäre, wo nicht zur Ethik und Aesthetik, doch zur Theologie gehören. Dann aber ist sie der sinnlichen Gewiſsheit, also eigentlich sich selbst, entrückt.

Demunerachtet lassen sich Ideen von einer dynamischen Physik — nach unsrer eignen Angabe — nicht abweisen. Der Begriff von Kraft ist metaphysischen Ursprungs. Kraft ist Ursache, nicht Wirkung einer Ursache. Wir kennen eine solche Kraft, als anfangend eine Reihe von Erscheinungen, durch unsre freye Wirksamkeit, und wir kennen eigentlich gar keine andre Kraft. Freyheit aber ist nicht den Sinnen anschaulich, und es sagt deswegen ein Anhänger der dynamischen Physik ganz recht: „Kraft ist etwas, was unmittelbar gar kein Gegenstand der Anschauung seyn kann.“ Das Anschauliche der Kraft ist diejenige Thatsache, wodurch die Freyheit in die Verhältnisse einer Auſsenwelt eingreift, nämlich Bewegung. Bewegung daher, als Wirkung, ist physisch erkennbar, aber nicht die Kraft als erste Ursache. Wir erkennen also nicht physisch aus sinnlicher Anschauung, was wir in der dynamischen Physik erkennen wollen, die Kraft. Physisch kann eine Bewegung als Ursache der andern erkannt werden, diese sucht aber wieder

ihre Ursache in einer höhern Bewegung, und die ganze Reihe der anschaulichen Wirkungen schliefst sich bei der Kraft, welche aber nicht anschaulich ist. Metaphysisch ist Gott der erste Bewegende; die Freyheit ist am Anfang. Soll demnach Kraft in dynamischer Physik als der Grund des Anfangs von Erscheinungen angesehen werden, so mufs sie als eine freye betrachtet werden, sonst ist nichts gesezt für die Erkenntnifs; diese Sezung ist aber keine physische mehr, wie sie doch für die physische Wissenschaft seyn sollte.

Wir dürfen uns nicht verwundern, wenn im Gefühle des Fremdartigen, welches sich der Physik durch metaphysische Ideen aufdringt, ein Mann wie Isaak Newton ausrief: „O Physik, hüte dich vor der Metaphysik!" Eben so wenig ist zu verwundern, dafs ungeachtet dieses Ausrufs fortwährend versucht worden ist, die dynamische Naturwissenschaft mit Ideen zu bereichern. Was mufs aber die Folge dieses Bestrebens seyn? Wenn sich eine dynamische Physik metaphysisch auf Ideen stüzt, so verhält sie sich negativ gegen den Begriff (§. 12.). Es kann also dadurch kein begreifliches Wissen zu Stande kommen. Die anschaulichen Positionen aber verlangen eine wissenschaftliche Erklärung. Versucht der Begriff dieselbe aus sich selbst, ohne eine Idee des metaphysischen Gebietes zu entlehnen, so verhält sich gegen ihn auch die Anschauung negativ (§. 13.). Wie ist nun bei solchen antinomischen Verhältnissen, welche in der dynamischen Physik eben so stark, als in jeder andern nicht mathematischen und logischen Disciplin hervortreten, zu helfen? Man mufs Verzicht thun auf vollendete Wissenschaftlichkeit, man mufs das Begreifliche scheiden von

dem Unbegreiflichen; denn, — wie schon erinnert worden ist, — es unterscheiden sich die Wissenschaften eben so sehr von einander durch dasjenige, was sie nicht wissen, als durch dasjenige, was sie wissen.

Ein solches Verzichtleisten ist dem Begriffe zuwider, welcher alles unter seine Herrschaft zu bringen strebt, und auch dem Philosophen, welcher der mittelbaren Erkenntniſs zu viel vertraut, und oft unter den wissenschaftlichen Tugenden am wenigsten die Mäſsigung besizt. Man hat also die Vollendung der dynamischen Physik unternommen, und zwar — wie dieses nicht anders seyn konnte — auf jenen bekannten drei Wegen: dem geschichtlichen, mathematischen, logischen. Um über unsre Untersuchungen das gehörige Licht zu verbreiten, wollen wir die Art, wie man dabei zu Werke gegangen, und die daraus erwachsenen Systeme in nähere Erwägung ziehen.

Aller erste Fund auf physischem Boden ist historisch. Es geschieht etwas, und dieses Geschehen wird von der sinnlichen Anschauung aufgefaſst. Derjenige unter den Alten, welcher zuerst den Bernstein rieb, und bemerkte, daſs leichte Körper von ihm angezogen wurden, fand diese Thatsache. Jener Engländer (Gilbert), welcher auch bei andern geriebnen Körpern diese Eigenschaft bemerkte, bereicherte die physikalische Wissenschaft wieder mit Thatsachen. Der Vorgang solcher Thatsachen kann beliebig wiederholt und vor die Anschauung gebracht werden. So bildet sich historisch die Wissenschaft. Der Mensch aber, als freyes Wesen, vermag eine Geschichte anzufan-

fangen; weil der Anfang aller Geschichte Freyheit ist. Darin liegt der Grund des Experimentirens, des Anfangens einer neuen Reihe von Thatsachen, der ewige Grund aller Entdeckungen. Dem wissenschaftlichen Experimentator liegen also die einzelnen Begebenheiten nicht zufällig durch einander zerstreut, sondern sie bekommen einen gewissen Zusammenhang in der Zeitreihe. Die Reflexion, welche Aehnlichkeiten und Unterschiede auffaſst, begleitet die Versuche und veranlaſst neue Versuche. Als Dr. Wall ein geglättetes Stück Bernstein im Finstern rieb, und dabei ein Licht, sammt Knistern und Funkengeben bemerkte, verglich er schon dieses Phänomen mit dem Donner und Blize. Er hatte also die Physik nicht allein mit einer Thatsache bereichert, sondern durch jene Vergleichung den Weg zu neuen Thatsachen angedeutet, die in der späteren Zeit auf so überraschende Weise gefunden wurden. Wenn auf solche Art die Zahl der Thatsachen vermehrt und nach ihrer anschaulichen Aehnlichkeit zusammengestellt wird, so wäre die Wissenschaft dessen, was bis zu dem gegenwärtigen Augenblick gefunden, Experimentalphysik zu nennen, und ihr Inhalt bestände in einer möglichst zusammenhängenden Darstellung der Phänomene des Lichts, der Wärme, der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität etc., welche durch die bisherigen Versuche entschieden wurden; wobei aber jeder sich vorbehält, in der Zukunft dasjenige beizufügen, was von ihm selbst oder von andern durch neue Versuche sich als Thatsache bewähren dürfte.

Es giebt eine Geschicklichkeit des Experimentirens, eine scharfsinnige Kombinationsgabe, von welcher die Versuche geleitet und begleitet

werden, vielleicht auch ein gewisses Glück, oder ein der Wissenschaft günstiges Schicksal, wodurch manche Männer zu den gröſsten Entdeckungen geführt sind. Die ganze Zurüstung aller derjenigen Werkzeuge, durch welche gewisse physikalische Wirkungen hervorgebracht werden und Thatsachen zur Anschaulichkeit gelangen, ist ein bewundernswürdiges Gebäude des menschlichen Scharfsinns, welches fortdauernd verbessert und erweitert werden kann, und dessen Verbesserung und Erweiterung stets dem Urheber die gröſste Ehre bringt.

Wenn daher Physiker sich ausschlieſsend einer experimentirenden Geschäftigkeit widmen, und unbekümmert um die Labyrinthe der Theorie neue Entdeckungen zu machen und ältere zu vervollständigen suchen; so wandeln sie auf demjenigen Boden, auf welchem die Wissenschaft ursprünglich heimisch ist und zu glänzenden Resultaten gelangte. Dies war es, was Bako von Verulam seinem Zeitalter empfahl, und was jedem Zeitalter empfohlen werden muſs, welches geneigt ist, sich spekulativen Träumereien ausschlieſsend zu ergeben, und das Gebiet der Erfahrung geringe zu achten. Die Physik ist ihrem Ursprunge nach eine Wissenschaft, deren Wahrheit auf dem Zeugniſs der sinnlichen Anschauung ruht, welche sich also nur durch eine Succession von Anschauungen, durch Geschichte, ausbildet. Auf der andern Seite ist aber die bloſse historische Erkenntniſs eine unvollständige, sie sagt aus, was vorgieng, aber nicht wie es vorgieng, und grade das Lezte entspricht am meisten dem Bedürfniſs des Forschers. Die historische Einheit ist blos eine Vereinigung in der Zeit; die vollendete Wissenschaft will aber eine Einheit, die für

alle Zeiten dieselbe bleibt; sie soll sich im Zeitenverlaufe bewähren, aber unabhängig von demselben ewig und unveränderlich seyn. Dieses verlangt man von der wahren Theorie; das Experiment kann sie bestätigen, vor der sinnlichen Anschauung bewähren; keineswegs aber dieselbe überflüfsig machen. Leichter noch könnte eine vollendete wissenschaftliche Theorie des einzelnen Experimentes entbehren. Der Natur unsers Erkennens gemäfs mufs die historische Wissenschaft einer höheren Einsicht ihres Vorganges vorausgehen. Wie viele Versuche über Elektricität waren nicht gemacht worden, bevor es zu einer Theorie der Erscheinungen kam? Eine wissenschaftliche Theorie ist ungefähr dasselbe in der Physik, was die Philosophie der Geschichte für die Menschengeschichte ist. Beobachtung und Anschauung beginnen, Erklärung und Kausalzusammenhang vollenden.

Nimmer wird deswegen die Physik von Theorien und Hypothesen sich lossagen und auf blofse Experimente sich beschränken können. Sobald eine Masse von Erfahrungen gesammelt ist, tritt das Recht der Theorie ein; sie erleichtert den Ueberblick des Verschiedenen, in ihrem Brennpunkt sammeln sich die Stralen einzelner Beobachtungen, und von ihm aus verbreitet sich wieder das Licht zu den einzelnen Gegenständen. Mögen solche Theorien auch noch so dürftig ausfallen, die Physik ist ihrer bedürftig, sie hat nur zu sorgen, dafs die Theorie nicht eine Anmafsung zeige, zu welcher sie so sehr geneigt ist, und zu welcher sie auch ein hinreichendes Recht haben würde, wenn sie nicht von der Erfahrung stets abhängig bliebe, und dadurch in einer fortwährenden Furcht schweb-

te, ihres Ranges entsezt zu werden, und einem neuen Individuum ihrer zahlreichen Familie den Plaz einzuräumen.

Wenn also die historisch - physische Wissenschaft nicht zur Vollendung führt, so kann dieselbe nur auf mathematische und logische Weise gesucht werden, und es gäbe sonach nur eine mathematische oder eine logische Theorie. Von der Anwendbarkeit der Mathematik für die Naturerkenntnifs ist schon im Vorigen geredet worden, und der mathematische Theil der Naturwissenschaft enthält unstreitig ein sichres unwandelbares Wissen in seinen quantitativen Bestimmungen. Hier aber ist es um eine mathematische Wissenschaft des Dynamischen zu thun, welches nicht blos auf Gröfsenverhältnissen beruht, also auch nicht mathematisch erkannt werden kann. Die Geseze der Optik gelten für rothes, gelbes Licht etc., die Geseze des Falles für jedweden harten oder weichen Körper, der von einer bestimmten Höhe fällt; dynamisch aber frage ich nach dem Wesen der Brechung des Lichts, nach dem Wesen der Schwere, welche die Körper zur Erde treibt, nicht nach der quantitativen Gröfse der Erscheinungen, welche durch Brechung und Schwere hervorgebracht werden. Eine mathematisch dynamische Theorie will also das Widersprechende, nämlich eine mathematische Erkenntnifs dessen, was nicht mathematisch erkannt werden kann. Dennoch treibt zu solcher Unternehmung das Bedürfnifs, fast mit dem Hunger zu vergleichen, welcher Jegliches als Nahrungsmittel ergreift, obgleich es keine Nahrung gewährt. Aus Hofnung einer mathematischen Erkenntnifs des Dynamischen sind zwei Systeme der Physik

entstanden: das Atomistische und dasjenige, welches Kant unter dem Namen des Dynamischen ihm entgegen stellte. Entstehung und Bedeutung beider wird aus folgendem Ueberblick erhellen.

Ursprüngliches Wesen und ursprüngliche Kraft ist freye Wirksamkeit. Bewegung ist diejenige Thatsache, wodurch eine freye Wirksamkeit (Urkraft) eingreift in endliche Verhältnisse; Bewegung ist zugleich das Anschauliche jeder Kraft. Mathematik konstruirt durch Bewegung. Sobald daher die Frage entsteht über das Wesen einer Kraft, (d. h. sobald man dynamische Wissenschaft gewinnen will) seze man Bewegung wieder als Wesen der Kraft, und die Kraft ist anschaulich. Es ist freylich ein logischer Zirkel, der Bewegung eine Kraft zum Grunde zu legen, und dann die Kraft wieder als Bewegung zu betrachten; allein wir verlangen vorläufig, daſs man auf diesen Zirkel nicht achte, um eine anschauliche Theorie zu gewinnen. Jede Kraft also, z. B. Schwere, Wärme, ist Bewegung; und diese erste Bewegung ist Ursache einer zweiten, als ihrer Folge. Dieses im Kleinsten kaum Wahrnehmbaren angenommen, giebt die Atomenlehre. Atomen bewegen sich im kleinsten wie im gröſsten Raume, und ihre Bewegung ist Ursache aller Erscheinungen und Wirkungen, welche die Experimentalphysik zeigt. Die Atomen bewegen sich nach verschiedenen Richtungen im Raume, wirken durch Stoſs und Druck, haben eine verschiedne Figur, welche Figur selbst wieder mathematisch durch Bewegung konstruirbar ist, und sonach herrschen mathematische Geseze durch das mit Atomen angefüllte Universum. Wenn Alles, aus ge-

gebner Bewegung Erklärbare, mechanische Wissenschaft genannt werden kann, so ist die Atomistik eine mechanische Physik, und alle Kräfte, deren Wirkungen wir gewahr werden, sind nichts anders, als das Resultat einer höhern Mechanik, für deren vollkommenste Anschauung freylich unsre Sinne erblinden.

Nach der mechanischen Physik sind alle Erscheinungen der Wärme, des Lichts, der Elektricität, der Schwere, der Mischung, aus ursprünglichen Körperchen und deren Gestalt und Bewegung zu erklären. Es ist nicht unumgänglich nothwendig für diese Erklärungsart, die absolute Undurchdringlichkeit und Unüberwindlichkeit des Zusammenhangs der primitiven Materie (der Atome) und einen dazwischen vertheilten leeren Raum anzunehmen, wie Kant nach Le Sage solches für nothwendig hält. Cartes läugnete beides, und war doch ein mechanischer Physiker. Er hielt nach seinem Dualismus alles Körperliche für ausgedehnt, theilbar konnte also keine einfache untheilbare Atomen voraussezen; und wenn gleich seine Körperchen in der Wirklichkeit untheilbar waren, mufsten sie doch als ein Ausgedehntes im Verstande noch theilbar seyn. So auch befanden sich, nach ihm, zwischen den kleinen Theilen, woraus die Körper bestehen, Räume; aber diese waren nicht leer, sondern mit einer feinen Materie angefüllt. Aber die kleinen Theile der Körper besizen eine verschiedene Gestalt und Gröfse, und durch ihre Bewegung werden die Erscheinungen hervorgebracht. Die Ursache der Schwere ist z. B., nach Angabe des Cartes, dafs die Kügelchen des ersten und zweiten Elements ein Bestreben besizen, nach graden Linien fortzugehen;

die grobe Masse der Erde ist ihnen dabei ein Hindernifs, und sie suchen einen Durchweg; deswegen werden Körper aus der Luft herabgetrieben, und die Erdmasse hat ihre Schwere gegen den Mittelpunkt. Das Licht ist nach dieser Theorie eine Aktion, deren Bewegung sich von ihrem Centrum fortbewegt, die Wärme besteht in einer Bewegung der Erdtheilchen etc., und dieser Philosoph erklärt, dafs er gar keine andern Prinzipien in der Physik annehme, als in der abstrakten Mathesis. Sein Gegner Gassendi ist nicht minder ein mechanischer Physiker, obgleich er die Untheilbarkeit der Atomen in Schuz nahm, und sogar denselben eine gewisse Energie zur Bewegung, oder eine Kraft zur Thätigkeit beilegte. Wesen der Atomistik ist, dafs man die Ursache nicht mathematisch bestimmbarer Erscheinungen aus den Bewegungen und der Gestalt gewisser Elementartheile herleitet, also Bewegung zum Prinzip der Naturlehre macht, und diese dadurch einer mathematischen Behandlung unterwirft.

Selbst die Gegner der atomistischen Physik haben ihr eingeräumt, „dafs sie sinnlich anschaulich machen kann, was eine dynamische Physik niemals in der sinnlichen Anschauung darzustellen vermag.“ Dieser eine Vorzug, wenn er sich so ganz rechtfertigen liefse, müfste der Atomistik ein bedeutendes Gewicht gegen jede andre Lehre verschaffen. Denn die Physik beruht auf Anschauungen, die Mathematik auch; also ist eine anschauliche physikalische Theorie die beste, die einzige. Allein die Anschaulichkeit der Atomenlehre beruht mehr auf Einbildung als auf Wirklichkeit. Die ersten Körperchen (Atomen) sind nie anschaulich, so wenig wie der leere Raum, in welchem

sie sich bewegen, oder wie das feinere Element, welches ihre Zwischenräume ausfüllt. Alles sinnlich Anschauliche ist zugleich das Theilbare, und die Theilbarkeit desselben geht in's Unbestimmte. Was nicht getheilt werden kann, entflieht den Sinnen. Will man also den Körper als eine Zusammensezung von Urtheilchen betrachten, so kennt man durch die Anschauung allerdings den zusammengeseztenKörper, aber nicht die Atome, welche ihn zusammensezen; man kennt also das Resultat der Komposition, nicht die Ursache derselben, der Theorie kommt also keine Anschaulichkeit zu; denn grade, was sie voraussezt, ist nicht anschaulich. Die Anhänger der Atomistik gerathen deswegen in die bekannte Enge, daſs sie aus der Nichtraumerfüllung (der Untheilbarkeit der Atomen) die Raumerfüllung erklären wollen, sonach die Anschaulichkeit aus der Nichtanschaulichkeit, die Position aus der Nichtposition. Jene Cartesische Behauptung wird auch nicht aushelfen, ein für die sinnliche Wirklichkeit Untheilbares sey für den Verstand noch theilbar; denn der Verstand weiſs und erkennt nichts, als was die Reflexion und Abstraktion finden, beide aber sind an die sinnliche Anschauung gebunden.

Man überträgt indeſs auf diese nicht anschaulichen Atomen die Eigenschaften des Anschaulichen, nämlich Figur und Bewegung. Daran darf kein Zweifel entstehen, daſs diese Eigenschaften anschaulich sind. Aber wie soll Figur gedacht werden am Nichtangeschauten, wie Bewegung, ohne einen Körper, der sich bewegt? Bewegung eines Nichtangeschauten ist durchaus nicht anschaulich, es ist darunter in Wahrheit nichts

Anders, als die von einer wirklichen Bewegung abstrahirte Richtung verstanden. Also müfste man eine wirkliche Bewegung aus ihrer Richtung erklären, dagegen doch die Richtung Folge einer bestimmten Bewegung ist; und alle Körper sammt ihren Erscheinungen wären das Produkt blofser Richtungen, nach welchen sich aber Nichts bewegte. Offenbar schiebt die Einbildungskraft, sobald von anschaulicher Figur und Bewegung die Rede ist, den Atomen die Ausdehnung (sonach auch Theilbarkeit) unter, wodurch sie nicht mehr Atomen sind. Die Lehre lautet alsdann: Ein Körper ist zusammengesezt aus körperlichen Theilen, er ist beweglich im Raume und der Zeit, dieses gilt für jede Gröfse des Körpers, er ist also selbst in der kleinsten Ausdehnung beweglich und hat Figur. Wir müssen dieses auch da voraussezen, wo es unsre Sinne nicht mehr wahrnehmen, z. B. bei flüssigen Körpern, und müssen alle körperlichen Erscheinungen aus verschiedner Figur und Bewegung herleiten. Dann geschieht aber wiederum, was nicht geschehen sollte, eine Herleitung des Anschaulichen aus einer nicht anschaulichen Voraussezung.

Wegen ihrer Nichtanschaulichkeit sind deshalb die Atomen eine blofse Fiktion, und können in einer Wissenschaft, die ursprünglich auf dem Gebiet der sinnlichen Anschauung ihr Wesen hat, sich nicht bewähren. Aber diese Fiktion fügt sich mathematischen Gesezen, das heifst, man nimmt etwas an, was durch dieselben bestimmbar ist, nämlich Bewegung, Figur, Zahl. Zur eigentlichen Bestimmung kommt es indessen nie, weil für dieselbe etwas in der Erfahrung Gegebnes vorausgehen müfste, welches fehlt. Die

Quantität der Atomen ist unbestimmt, die Figur derselben ist unbestimmt (nach Conjektur werden sie rund oder eckigt gedacht, aber nie zeigt die Anschauung eine Kugel oder ein Vieleck bestimmter Gröſse), und die Bewegung derselben ist auch unbestimmt. Aus solchen Unbestimmtheiten aber erwächst keine mathematische Theorie der Erscheinungen. Nur ist es leicht, die Fiktion bei jeder Gelegenheit zu Hülfe zu nehmen, und sich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Einsicht zu denken, wenn etwa das Erdichtete jemals zur Anschaulichkeit gelangen könnte.

In der atomistischen Physik finden sich keine Ideen. Vorausgesezt einmal jene Atomen, die nach verschiedenen Richtungen in Bewegung sind, entwickelt sich Alles vor den Augen des Verstandes nach den Gesezen des Stoſses und Drucks, und es fehlen nur die näheren Bestimmungen, um darüber eine mathematische Theorie zu geben; die Mathematik aber hat keine Wissenschaft von Ideen. Will man freylich mit Leibniz Monaden annehmen, und dieselben mit vorstellenden Kräften begaben, so betritt man das metaphysische Gebiet, und sezt etwas voraus, was keine mathematische Einsicht gestattet, wegen welcher leztern ja eben die ganze Fiktion der Atomen vorgenommen wurde. Hingetrieben wird die Atomistik an dieses ihr fremde Gebiet, wenn sie über die Ursache der Bewegung unter den Atomen Rechenschaft geben will; sie thut aber besser, entweder diese Frage ganz zu vermeiden, oder sie durch die Annahme eines sphärischen gröſseren Körpers, der das Gleichgewicht der Atomen unter einander aufhebt, zu beantworten, als auf Gassendi's Weise den Atomen eine innre Kraft zur Thätigkeit beizulegen. Eine

solche innre Kraft hat mit dem übrigen atomistischen Wissen gar keinen Zusammenhang.

Was nicht selbstständig Bewegung hervorbringt, ist nicht lebend zu nennen. Aller Materie wird Bewegung mitgetheilt, durch sie wird Bewegung fortgepflanzt, für sich aber ist sie todt. Die Atomistik beginnt nicht mit der Idee des Lebens, obwohl sie Bewegung und deren Mittheilung annimmt. Wenn also in den angeschauten Naturerscheinungen so etwas vorkommt, was man Leben nennt, eine organische Selbstständigkeit unter gewissen Bedingungen, welche Bewegungen hervorzubringen vermag und zugleich auch wieder die Ursache ihres Aufhörens ist; so mufs dieses Leben aus einer Komposition der Atomen, wo möglich, erklärt werden. Die Atomen sind nämlich in einen solchen Konflikt und Zusammenhang gerathen, dafs sie unter andern solche bestimmte Erscheinungen des Lebens hervorbringen. Es mag nicht wenig schwer seyn, darüber genügende Erklärungen vorzutragen, weil die Erscheinungen des Lebens sich in der Anschauung so eigenthümlich ankündigen, dafs sie nicht gut als das Produkt einer bloſsen Mittheilung der Bewegung angesehen werden können. Indessen hat die Physik herkömmlicher Weise ihren Kreis enger gezogen, und sich nicht eben mit den Erscheinungen lebender Organismen beschäftigt, für welche man lieber in einzelnen Physiologien sorgte. Die vollendete physikalische Wissenschaft bezieht sich aber auf Alles, was Gegenstand der sinnlichen Anschauung werden kann, und mufs, wenn sie atomistisch sich begründet, jegliche Erscheinung auf Bewegung und Zusammenhang der Atomen zurückführen.

Werfen wir einen Blick auf die Gröfse und Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen, auf die Bahnen der Himmelskörper, auf die Schnelligkeit und fröhliche Wirkung des Lichts, auf die Gewalt der Elektricität, das einfache Gesez des Magnetismus, auf jene Erdkraft, welche das Meer und die Gebirge erschüttert, endlich auf den kunstvollen organischen Bau, der als unser lebendiges Ich in der Sinnenwelt wandelt; so ist es in der That keine geringe Kühnheit, das Drängen, Verbinden und Trennen gewisser kleiner Körperchen von allerlei Gestalten als Ursache aller dieser Wirkungen anzuführen. Mufste man einmal zur Fiktion seine Zuflucht nehmen, warum konnte man nichts Besseres erfinden? Und wird man aus den Atomen und ihrer Bewegung wirklich einen befriedigenden Aufschlufs über das Universum gewinnen? Aber unsre Wissenschaft in Begriffen ist von der Art, dafs sie ihrem Gegenstande das Verkleinerungsrohr entgegen halten mufs, um nur die Möglichkeit zu hoffen, seine Erscheinung zu verstehen; selbst wenn darüber der Gegenstand so klein würde, dafs die Sinne am Ende nichts mehr von ihm wahrnehmen.

Demungeachtet kann die Atomistik den Scharfsinn üben, und die Anhänger derselben haben zum Theil ein nicht geringes Denkmal ihrer Kunst hinterlassen, die physikalischen Erscheinungen zu erklären. Dabei schreitet die Atomistik leicht fort mit der Erfahrung, denn es macht keine Schwierigkeit, neue Körperchen zu fingiren und ihre Zahl ins Unbestimmte wachsen zu lassen. Jede Erscheinung erhält dann zur Ursache eine Materie, (d. h. eine Anzahl gewisser Atomen) wodurch sie wirklich gemacht wird, die Wärme entsteht durch Wärmematerie, das Licht durch Lichtmaterie, Elek-

tricität durch elektrische, Magnetismus durch magnetische Materie. Jede chemische Verbindung und Trennung eines Körpers geschieht durch die Verbindung und Trennung der Theilchen Materie, welche ihm angehören. Die dadurch gewonnene Wissenschaft ist im Grunde keine, und der einzige Gewinn beruht darauf, dafs wir die Ursachen der Erscheinungen unter die Möglichkeit mathematischer Behandlung gebracht zu haben vermeynen. Die mathematische Wissenschaft bezieht sich aber nur auf das sinnlich Anschauliche, die materiellen Atomen aber sind der Sinnenanschauung entrückt. Also wäre die vermeyntliche Wissenschaft keine mathematisch physische, sondern eine mathematisch metaphysische, welches leztere sich widerspricht.

Die Schwächen der mechanisch atomistischen Physik sind von der neuern deutschen Naturphilosophie hinreichend eingesehen worden, seitdem Kant sie zur Sprache brachte. Weniger ist erkannt, dafs in der Natur der Wissenschaft ein Bestreben liege, die Mathematik des Metaphysischen zu versuchen, und sich dadurch zu vollenden. Durch dieses Bestreben ist Kant zu seiner dynamischen Theorie gekommen, wie Manche vor ihm zur atomistischen. Dynamik nämlich zieht „die Qualität der Materie unter dem Namen einer ursprünglich bewegenden Kraft in Erwägung." Die Materie erfüllt also den Raum nicht durch Anhäufung einzelner Atomen, sondern durch eine bewegende Kraft. Diese bewegende Kraft wird sich entweder als Anziehung oder als Zurückstofsung äufsern, und dadurch die Raumerfüllung möglich machen. Würde eine von beiden Kräften die andre durchaus überwiegen, so wäre die körperliche

Raumerfüllung, welche wahrgenommen wird, aufgehoben; eine absolute Kontraktivkraft würde die Welt in ein Atom verwandeln, und eine absolute Expansivkraft würde jeden Zusammenhang der Körper unmöglich machen, und die Welt in's Unendliche zerstreuen. Darum sind beide Kräfte in ein relatives Verhältnifs gesezt, und bewirken die Raumerfüllung und übrigen Eigenschaften der Körper. Durch ihr gegenseitiges Bestehen und Einwirken auf einander besteht die Welt und erfährt Veränderungen.

Diese dynamische Lehre verwirft im Gegensaze mit der Atomistik die ursprünglichen kleinen Körperchen, welche durch ihre Zusammensezung und Figur qualitative Beschaffenheiten der Körper hervorbringen sollen; aber sie sezt mit ihr die Bewegung als Erklärungsgrund. Anziehungskraft und Zurückstofsungskraft bringen nichts anders hervor als Bewegung, und aus dem verschiedenen Maase der Bewegung entspringt alsdann das körperliche Produkt. Bewegung, als ein Faktum der Sinnenwelt, ist Gegenstand der Mathematik, und wird gemessen durch Zeit und Raum. Sind also bewegende Kräfte das Erste der dynamischen Wissenschaft, so scheint erwartet werden zu können, dafs alle physischen Erscheinungen eine mathematische Einsicht ihres Grundes zulassen, weil selbst die Möglichkeit eines Körpers auf der gegenseitigen Einwirkung bewegender Kräfte beruht.

Die Einfachheit der Annahme jener Kräfte gereicht der Dynamik sehr zur Empfehlung, besonders im Vergleich der unzählbaren Menge und Mannigfaltigkeit der Atomen. Inzwischen ist die Bewegung, mit welcher die Mathematik sich

beschäftigt, doch von einer etwas andern Art, als die bewegende Kraft der Dynamiker. Soll nämlich ein mathematisches Wissen der Bewegung entstehen, so ist sie eine bestimmte körperliche, in gewissen Verhältnissen des Raumes und der Zeit, zugleich anschaulich für die Sinne, und konstruirbar unter gewissen Bedingungen. Es wird dabei vorausgesezt ein Bewegliches, welches einen Raum erfüllt, also Materie. Diese Voraussezung kann von dem Dynamiker nicht gemacht werden, weil eben die Raumerfüllung der Materie — welche Lambert und andre, nach Kants Bemerkung, Solidität nannten — von der bewegenden Kraft abhängen soll, also bestimmte körperliche Verhältnisse nicht vorausgesezt werden dürfen, wo man sie erklären will. Dann aber ist die Bewegung der bewegenden Kraft keine anschauliche Thatsache, gar nicht konstruirbar, weil die Bedingungen der Konstruktion fehlen; also auch nicht zu messen durch Zeit und Raum; sonach der mathematischen Behandlung unfähig.

Kants dynamische Lehre wird daher in folgenden Zirkel verflochten. Bewegung, als Ausdruck einer Kraft, kann nur gedacht und angeschaut werden unter bestimmten Verhältnissen, sezt also die Existenz dieser Verhältnisse voraus. Diese Verhältnisse sind für die Bewegung diejenigen des Raumes und der Zeit. Die Körper müssen also in räumlichen Verhältnissen existiren, ehe sie sich bewegen können, sie müssen also den Raum erfüllen. Will man diese Raumerfüllung wiederum als Folge der Bewegung betrachten, so ist dies eine Zirkelerklärung. Ferner: Jede körperliche Kraft — etwa die der Kontraktion oder Expansion — kann nur gedacht werden, wenn

Körper in ein Verhältnifs zu einander treten; und die Annahme mag sehr richtig seyn, dafs alle Körper, welche in ein Verhältnifs zu einander gesezt sind, (entweder Theile desselben Ganzen, oder ein Ganzes mit einem andern Ganzen) dynamisch auf einander einwirken; aber dieses Einwirken kann nicht Ursache der Körper seyn, die ja schon zur Möglichkeit des Einwirkens gesezt seyn mufsten. Daher heifst es ganz richtig: „weder Kräfte ohne Materie, noch Materie ohne Kräfte, ist vorstellbar.“ Die metaphysische Ursache dieses Zirkels ist darin zu suchen: dafs überhaupt kein Anfang in der Natur ist, sondern über der Natur in der Freyheit, welche ursprünglich auch die Verhältnisse hervorgebracht haben mufs. Wir Menschen kennen diese anfangende Kraft durch unsre freye Wirksamkeit, wir greifen ein durch dieselbe in gegebne Verhältnisse, welche wir nicht hervorbrachten. Die Verhältnisse sind nicht entstanden durch Bewegung, aber wir bestimmen dieselben durch Bewegung, als unser unmittelbares Eigenthum; weswegen auch die Bewegung so konstruirbar und anschaulich für uns ist, und eine sichre unwandelbare Wissenschaft gewährt.

Bewegende Kraft, als Ursache der Naturerscheinungen gedacht, kann nie anschaulich seyn, und ist darum dem Gebiete der Physik, welches durch sinnliche Anschauung bestimmt wird, entrückt. Wir schauen an das Produkt, nämlich Bewegung, nicht aber das Producirende. Kant sagt treffend: „es gehen uns alle Mittel ab, den Begriff der Materie zu konstruiren.“ Sezen wir demnach in dynamischer Lehre bewegende Kräfte als den Grund aller Raumerfüllung, Qualität und übrigen Veränderung der Körperwelt; so bedienen wir

wir uns einer unsrer individuellen Wirksamkeit sehr analogen Fiktion, die sich aber nie zur Anschaulichkeit, und dadurch zur mathematischen Behandlung, eignen kann. Atomistik und Dynamik sind sich also darin gleich, dafs beide eine Fiktion zu Hülfe rufen, deren mögliche Anschaulichkeit jene fälschlich voraussezt, die leztre aber schlechthin nicht annehmen kann, wenn sie sich selbst versteht; obgleich man ihr einräumen mufs, es sey der menschlichen Erkenntnifs und Wirksamkeit sehr angemessen, aus ursprünglichen Kraftäufserungen die Erscheinungen herzuleiten.

Wenn nach der atomistischen Physik keine vollkommene chemische Durchdringung gedacht werden kann, sondern alle Wirkung eines chemischen Prozesses als Lagenveränderung der Atomen vorgestellt wird; so ist die dynamische Lehre, welche alles von einer bewegenden Kraft ableitet, darin nicht glücklicher. Kant beschreibt die chemische Wirkung der Materien dadurch: „dafs sie auch in Ruhe durch eigene Kräfte wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern.“ Also gäbe es Kräfte, welche auch in Ruhe thätig sind? Und diese Kräfte in Ruhe wären Ursache einer veränderten Verbindung der Theile, das heifst, der Bewegung? Dies widerspricht der Annahme, wodurch Bewegung als das Erste gesezt wird. Konsequenter nach dynamischer Bewegungslehre mufs man überall die chemische Durchdringung läugnen. Kant selbst thut dies an einem andern Orte mit der Aeusserung: „Eine Materie kann in's Unendliche zusammengedrückt, aber niemals durchdrungen werden, weil sie dann aufhören würde, Materie zu seyn.“ Unterscheidet sich also eine chemische Verbindung dadurch von der me-

chanischen, dafs sie Durchdringung ist; so ist sie nach beiden Systemen, dem atomistischen sowohl als dem von Kant aufgestellten dynamischen, unzuläfsig, und wir erhalten in beiden Fällen eine mechanische Physik. Abgesehen von diesen Erklärungsarten sprechen mehrere Erscheinungen für die Annahme einer chemischen Durchdringung. Ihr Sinn nämlich ist, dafs zwei Körper, welche dynamisch auf einander wirken, nach geschehenem Prozefs eine Einheit bilden, und in dieser für die Anschauung unzertrennlichen Einheit wieder mit andern Körpern im dynamischen Verhältnifs stehen; welche übrigens gar wohl im Stande seyn können, durch ihre dynamische Einwirkung jene chemische Einheit also die Durchdringung, wieder aufzuheben. Dieser chemische Vorgang unterscheidet sich wesentlich von einer blofsen Mischung der veränderten Verbindung der Theile gewisser Körper. Durchdringung bedeutet, dafs die relative dynamische Einwirkung verschiedner Körper aufhört; sollen aber die Körper nur dadurch als möglich gedacht werden, dafs relativ dynamische Kräfte auf einander wirken, so ist zugleich eine chemische Durchdringung unmöglich.

Die Annahme bewegender Kräfte, als des Grundes aller physikalischen Erscheinungen, gewährt demnach eben so wenig vollendete Wissenschaft, als die Atomistik. Sie sollte, als Bewegungslehre, der mathematischen Behandlung fähig seyn, und ist ihrer doch unfähig; sie sollte sich auf Anschauung stüzen, und sie ist doch nicht anschaulich; sie sollte sich allen Erscheinungen anpassen, und ist doch für Durchdringung der Körper und den chemischen Prozefs unbrauchbar.

Wäre in der dynamischen Physik wirkliches mathematisches Wissen, so wäre sie zugleich leer an Ideen. Jenes ist nicht in ihr, darum scheint sie die lezteren zu suchen. Sie betritt dann das Gebiet der Metaphysik, und darf sich doch nicht darin verlieren. Sie kann also an der Gränze desselben stehen bleiben, und durch eine schwebende Stellung unsicher machen, welchem Reiche sie angehört. Solches ist geschehen in den Lehren derjenigen, welche von einem Leben aller Dinge und von einer Weltseele geredet haben. Wenn nämlich nach dynamischer Ansicht die Materie ein Produkt bewegender Kräfte ist und keine Veränderungen der Materie ohne Kräfte statt finden können, so sind diese allenthalben, wo Materie ist und Veränderung derselben, sie sind also der Materie eingepflanzt. In dem Ganzen der Natur wird sonach eine Kraftäufserung erscheinen, und die Gesammtkraft, welche Erscheinungen bewirkt, ist das Selbstständige, welches dem Wechsel zum Grunde liegt und ihn hervorbringt. Selbstständige Wirksamkeit ist eine freye, geistige, also lebendig. Folglich lebt die Naturkraft, sie lebt dem menschlichen Daseyn analog in, mit und durch ihren Körper, (welches die einzelnen Dinge sind) und die Weltseele wirkt, schafft und athmet in der Welt.

Wir sehen den natürlichen Weg, auf welchem die dynamische Physik zur Idee des Lebens hingetrieben wird, und haben zugleich den Beleg für die aufgestellte Behauptung, dafs beide Enden des menschlichen Wissens, Physisches und Metaphysisches, in einander greifen. Schon bei der frühesten Ausbildung philosophischer Naturwissenschaft haben sich Metaphysik und Physik in der Idee des Lebens der Dinge berührt, und wenn dieselbe spä-

terhin durch atomistische Vorurtheile und theologische Ueberzeugungen in Vergessenheit gerieth, so war die geltend gemachte dynamische Naturansicht ihrer Wiederkunft günstig. Jener grofse Gewinn für die Wissenschaft aber, den Manche daraus zu schöpfen meynen, ist eine blofse Täuschung. Jede Idee nämlich, sonach auch die Idee des Lebens der Natur, verhält sich negativ gegen die Mathematik und den Begriff; es wird also daraus nicht das mindeste mathematische Wissen und nicht die kleinste begreifliche Einsicht zu gewinnen seyn. Wenn daher gesagt worden ist: „man müsse die Natur mit Freyheit beleben;" so ist die Meynung dieser Worte klar genug aus dem Bestreben der physischen Wissenschaft, sich durch Metaphysik zu vollenden; aber zugleich erhellt nicht minder, dafs die Physik dadurch gar keinen Zuwachs an Erkenntnifs erhalte. Freyheit ist schlechthin unbestimmbar durch Mathematik und Logik; aber nur auf mathematische und logische Weise gestalten sich die physischen Thatsachen zur Wissenschaft. Mit der Annahme einer Weltseele läfst sich demnach nichts erklären; sie ist nicht derjenige Punkt, von welchem die Erklärung anhebt, sondern mit ihr ist die Gränze angedeutet, wo alles Erklären aufhört.

Zugleich bringen wir in Erinnerung, was schon zu Anfange dieser Schrift gesagt wurde, (§. 2.) dafs nämlich die Philosophie entweder Freyheit und Persönlichkeit als das erste Unbedingte annehmen, oder eine blinde Naturkraft über dieselbe erheben müsse. Die blofse Naturphilosophie ist der leztern Annahme günstiger. Denn mit der Freyheit, einer selbstgenugsamen, vorhersehenden, von Verhältnissen unabhängigen,

nach Zwecken wirkenden Kraft ist der Naturphilosoph allem demjenigen, was ihm die Sinne ankündigen, was er messen, berechnen, vergleichen kann, entrückt; die Annahme einer Kraft hingegen, welche nach gewissen Gesezen wirkt und nach diesen Gesezen unter bestimmten Verhältnissen ihre Wirksamkeit fortsezt, ohne Persönlichkeit, freye Zwecksezung, einer inwohnenden Schickung gemäfs; hat mehr Analoges mit der übrigen Reihe von Erfahrungen in der Sinnenwelt, und ihn begleitet die Hofnung, ein festes Wissen ihrer Geseze und Verhältnisse dereinst zu gewinnen, wie er dasselbe über manche lang unerklärlich gebliebene Welterscheinungen gewonnen hat. Die Hofnung täuscht ihn, aber die Täuschung ist begreiflich. Darum sind die Physiker oft schlechte Theologen, und die Theologen sind oft schlechte Physiker. Der Sophist stellt sich zwischen sie, vermischet Natur und Freyheit; verheifst dem Theologen eine natürliche (begreifliche) Wissenschaft des Uebernatürlichen; verspricht dem Physiker eine übernatürliche (unbegreifliche) Einsicht des Natürlichen, und betrügt alle beide. Wie weit der Betrug gehen könne, zeigt sich unter andern an manchen neuesten Bearbeitungen der Theologie und Physik in Deutschland.

Eine wahre Philosophie mufs die Freyheit über der Natur finden, in der Natur aber die endliche Kraft. Für leztre bürget der Sinn, für jene die Vernunft. Der Physiker trachtet nach Einsicht der Nothwendigkeit jeglicher Kraftentwickelung, das heifst, er will sich nicht blos überzeugen von dem Geschehen, sondern auch davon, dafs es nicht anders geschehen könne. In der Natur für sich, als Totalität der Sinnengegenstände, ist keine solche

Nothwendigkeit, denn sie zeigt uns vermittelst des Sinnes ein bloſses Geschehen, in successiver Endlichkeit. Reflektirend auf die Verhältnisse, unter denen etwas geschieht, und auf den Vorgang, überzeugen wir uns, daſs unter diesen Verhältnissen der Vorgang nicht anders erfolgen könne, und unter denselben Verhältnissen jederzeit so erfolgen müsse, das heiſst, wir erkennen die Nothwendigkeit des Vorganges. Reflexion sezt Freyheit voraus; also ist auch die Nothwendigkeit, aus Reflexion abstammend, ein Kind der Freyheit. Nur ein freyes Wesen, nämlich ein solches, das von Verhältnissen unabhängig ist, erkennet in gewissen Verhältnissen die Nothwendigkeit eines Erfolges. Wie kann also eine nothwendig wirkende Kraft als identisch, oder gar als höher angenommen werden, wie eine freye; da jene durch diese bedingt, eingesezt ist, und ohne sie überall nicht erkannt wird? Der Naturphilosoph überschreitet also sein Gebiet, wenn er die Nothwendigkeit — ein Resultat und Triumph seiner Wissenschaft des Endlichen — auf das Unbedingte anwendet, und dadurch Erkenntniſs gewonnen zu haben meynt; das Metaphysische ist nie in ein Physisches zu verwandeln. Darum ist und bleibet Freyheit das Erste, der Grund alles Erkennens und eben deswegen der unerkennbare Anfang aller Dinge. (Vergl. §. 1.)

Weil nach dynamischer Lehre die Naturerscheinungen als das Resultat gewisser Kräfte betrachtet werden, so kann die Fiktion dieser Kräfte eben so unendlich seyn, als die Fiktion der Atomen. Dann wäre jeder besondre Erscheinung, aus einer besondern Kraft, als ihrer Ursache, zu erklären. Aber es findet eine Reduktion derselben statt, und **Kant** bemerkt sehr richtig: „Alle Naturphiloso-

phie besteht in der Zurückführung gegebner, dem Anscheine nach verschiedner Kräfte, die zur Erklärung der Wirkungen zulangen, welche Reduktion aber nur bis zu Grundkräften fortgeht, über die unsre Vernunft nicht hinauskann.“ Diese Zurückführung kann auch in der Weise geschehen, daſs man verschiedenartige Erscheinungen aus einer Modifikation derselben Kraft erklärt, die unter andern Verhältnissen auch anders wirkt, und es lieſse sich denken, daſs alle durch das Weltganze regsamen Kräfte nur Modifikationen der schon namhaft gemachten Kontraktionskraft und Expansionskraft wären. Nur ist dabei zu fragen, ob durch die Annahme einer Modifikation solcher schon bekannten Kräfte die Phänomene begreiflicher werden, und ob es nicht zu viel Bequemlichkeit verrathe, sogleich zu diesen Modifikationen seine Zuflucht zu nehmen, und dadurch scheinbar die Sache abzuthun? Es hält in der That nicht schwer, bei jedem einzelnen Probleme der Physik zu sprechen: wir sehen die Wirkung der einen schaffenden Kraft der Natur, welche sich in tausend Formen und Modifikationen darstellt; aber man erklärt dadurch nichts; denn es kommt darauf an, zu zeigen, wie und warum jene Urkraft — deren Wirkungsart uns auſserdem schon bekannt seyn muſs — grade in diesem bestimmten Falle so und nicht anders modificirt werde, um ihre Wirkung hervorzubringen. Dieses haben selbst neuere deutsche Naturphilosophen im Zustande der Besonnenheit eingesehen, und einer von ihnen spricht: „es ist eine sehr bequeme Philosophie, Modifikationen der Materie (auch der Kräfte) anzunehmen, ohne eine bestimmte Ursache anzuführen, die diese Modifikationen bewirkt, und so lange wir diese nicht

angeben können, ist unsre ganze Philosophie eitel. Wenn man sagt: Licht ist der höchste Grad — Wärme ein schon verminderter Grad von Elasticität; so hat man dadurch die Empfindung des Lichts und der Wärme nicht erklärt, aber — wenn man weiſs, was man thut — auch nicht erklären wollen.“ Und doch äuſsert sich derselbe Schriftsteller an einem andern Orte: „das Licht ist nichts anders, als ein bestimmtes graduales Verhältniſs dynamischer Kräfte — wenn man will, der uns bekannte höchste Grad der Expansivkraft.“ Die Definition ist so weit, daſs sie für jedes physische Phänomen paſst, und die zweite Behauptung ist so unbestimmt, daſs sie zu jener bequemen eitlen Philosophie gehört, die der Verfasser selbst verwirft. Was meynt er denn eigentlich gesagt zu haben?

Verschieden von solchen losen nichtsbedeutenden Behauptungen — deren die neuere deutsche Naturphilosophie voll ist — sind die Bemühungen des Physikers, wenn er zwei bis dahin nach ihren Wirkungen verschieden geachtete Kräfte als identisch zu erweisen trachtet. Sollte es z. B. durch scharfsinnige Versuche und sorgfältige Beobachtungen darzuthun seyn — was Volta annahm, und wodurch er zur Erfindung seiner Säule veranlaſst wurde — daſs der Galvanismus auf Elektricität sich zurückführen lasse; so wäre dieses ein Gewinn der physikalischen Wissenschaft. Es müſste alsdann gezeigt werden, daſs Galvanismus und Elektricität sich nur durch Gradation unterscheiden, und warum alsdann eine Verschiedenheit der Phänomene statt findet. Solches auf gute Versuche und Beobachtungen gestüzte Resultat ist ganz ein Andres, als eine aus der Luft gegriffene Verglei-

chung, etwa der Elektricität und des Magnetismus (+ E = + M; — E = — M.) worüber man gar keine Belege giebt. Durch die Möglichkeit einer Zurückführung verschiedner Wirkungen zur dynamischen Einheit, deren Fortschritt in der Physik allerdings zu erwarten steht, bekommt die Dynamik ungleich mehr systematische Einfachheit und Vollendung, als die vielfache Atomistik; obgleich die Kraft eben so wenig anschaulich werden kann, wie der Atom, und obgleich wir uns der Kraft, als einer für die Wissenschaft unentbehrlichen Fiktion bedienen müssen. Beiden Systemen, sowohl dem atomistischen, als dem dynamischen, fehlt die Möglichkeit der Anwendung des bestimmten mathematischen Maases, wodurch das Wissen wahrhaft erweitert würde, und um derentwillen jene geschaffen wurden. Als unwandelbarer Grundzaz bewährt sich: „Die Physik scheut alle Mehr und Weniger, für die es kein Maas und Gewicht giebt.“

Kant, der sehr wohl die Foderungen der Mathematik zu würdigen und das Gewisse von dem Ungewissen zu sondern wufste, bediente sich seiner dynamischen Theorie mit grofser Bescheidenheit. Er sagt: „Statt einer hinreichenden Erklärung der Möglichkeit der Materie und ihrer specifischen Verschiedenheit aus jenen Grundkräften, die ich nicht zu leisten vermag, will ich die Momente, worauf ihre specifische Verschiedenheit sich insgesammt a priori bringen, (obgleich nicht eben so ihrer Möglichkeit nach begreifen) lassen mufs, wie ich hoffe, vollständig darstellen.“ Solche Momente *)

*) Kant will mit seinen Momenten nichts anders ausdrücken, als was wir weiter unten mit dem Namen

sind ihm Dichtigkeit, Zusammenhang, Elasticität, mechanische und chemische Einwirkung; gleichsam die logischen Mittel einer Reduktion der verschiednen Kräfte, durch welche Erscheinungen bewirkt werden. — Kants Nachfolger, unbescheidner, weniger mathematisch gebildet, denen das Gewisse wie das Ungewisse sich verbarg, wähnten durch die dynamische Physik eine überschwengliche Wissenschaft errungen zu haben. Sie suchten ohne vieles Zaudern mathematische Ausdrücke auf Kräfte und Phänomene anzuwenden, denen doch die Möglichkeit einer mathematischen Bestimmung fehlt, wovon jenes Bekannte ein Beispiel giebt: „Magnetismus sey Prozeſs der Länge, Elektricität Prozeſs der Breite, und chemischer Prozeſs ein Prozeſs nach allen Dimensionen.“ Wie

der Gradation bezeichnet haben. Er sagt: „Das Reale in der Erscheinung hat jederzeit eine Gröſse, welche aber nicht in der Apprehension angetroffen wird, indem diese vermittelst der bloſsen Empfindung in einem Augenblicke und nicht durch successive Synthesis vieler Empfindungen geschieht, und also nicht von den Theilen zum Ganzen geht; es hat also zwar eine Gröſse, aber keine extensive. Nun nenne ich diejenige Gröſse, die nur als Einheit apprehendirt wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = O vorgestellt werden kann, die intensive Gröſse, d. i. einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sey der Empfindung oder andrer Realität in der Erscheinung z. B. einer Veränderung) betrachtet; so nennt man den Grad der Realität als Ursache, ein Moment, z. B. das Moment der Schwere, und zwar darum, weil der Grad nur die Gröſse bezeichnet, deren Apprehension nicht successiv, sondern augenblicklich ist.“

läfst sich daraus das Wesen des dynamischen Vorganges der genannten Erscheinungen erkennen? Alle endliche Bewegung, als Produkt einer Kraft, hat freilich ihre Richtung, sonach auch ein Maas, als Länge; zu ihrer Möglichkeit aber werden Körper im Raume vorausgesezt, also alle drei Dimensionen, wovon Länge und Fläche bloſse Abstraktionen sind. Darum geschiehet jede physikalische Erscheinung im Raume, als dem Maase der Bewegung, ohne welchen sie nicht anschaulich ist, und jene Abstraktionen nichts bedeuten.

Nachdem der historische und mathematische Weg, wodurch sich die dynamische Physik zu vollenden trachtete, sattsam beleuchtet worden, so wollen wir jezt noch den logischen in Erwägung ziehen. Jeder wissenschaftliche Gebrauch der Logik beruht auf dem Verhältniſs des Allgemeinen und Besondern. Alle Sinnesanschauungen, in Begriffen aufgefaſst, ordnen sich durch Sezen, Entgegensezen, Gleichsezen. Die Logik ist daher das Organon der begreiflichen Wissenschaft. Sie verhält sich, als solche, negativ gegen Idee und Sache. Man hat diese Negativität aufheben und in ein Positives verwandeln wollen, indem man den logischen Organismus der Wissenschaft als das innerste Wesen der Natur ansah. Wie könnte sonst die Naturphilosophie gehofft haben, „mit einem Duzend trinomischer Analogien das Weltall zu erschöpfen, und das Meer mit Kanälen?“ Ist aber wirklich jenes Verhältniſs des Allgemeinen und Besondren und ein logischer Dreiklang das Geheimniſs der ganzen Schöpfung; sind alle durch das Weltall strömenden Kräfte an diesen Organismus gebunden; so ist der Organismus des Weltorganismus leicht zu finden, nämlich im Organismus

der Wissenschaft, und beide sind ursprünglich Eines und Dasselbe. Logische Einsicht ist dann eine Physische, und umgekehrt, die Physische ist zugleich eine Logische, das heifst, eine für die Wissenschaft begreifliche.

Diese Ansicht liegt denjenigen Theorien zum Grunde, welche mit Gepränge den Begriff des Organismus in die Naturwissenschaft einführen, und aus ihm eine grofse Kenntnifs zu schöpfen vermeynen. Nun ist wohl niemand in Abrede, dafs die Natur, als Inbegriff alles sinnlich Anschaulichen, organisirt sey, welches so viel sagen will, dafs jeder Körper in einem dynamischen Verhältnifs zum andern stehe, und dafs daraus gewisse Kraftäufserungen und Erscheinungen sich entwickeln und fortsezen. Nur kommt es darauf an, diesen Organismus der Natur wissenschaftlich zu begreifen. Der Naturorganismus kann im Begriff nicht anders aufgefafst werden, als wie eine Einheit des Ganzen und seiner Theile. Die logische Nothwendigkeit der Erkenntnifs sezt das Ganze als das Allgemeine, die Theile als das Besondre, und findet den Grund des Besondern im Allgemeinen (§. 8.). Für das begreifliche Wissen ist es also allerdings wahr, dafs jedes Ding zu dem Weltganzen gehöre, und aus der Erkenntnifs des Ganzen die Erkenntnifs der Theile folge. Allein die sinnliche Anschauung, das Fundament aller physischen Wissenschaft, kennt nur die Theile; sie läugnet das Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern, und gestattet nur ein Hinaufsteigen vom Besondern zum Allgemeinen (§. 15.). Nennt nun jemand das Ganze Identität (Allgemeines), die Theile Diversität (Besondres), so gewinnt die physische Erkenntnifs, wenn sie das Diverse auf

das Identische bezieht, nichts als eine logische Einordnung des durch Anschauung und Reflexion erkannten Einzelnen. Das Ganze ist nur durch seine Theile bekannt, also das Weltganze nur durch die Theile desselben, welche man kennen lernte, und das Resultat der Wissenschaft ist eine geordnete Summe der durch die Anschauung gegebenen Theile. So ist zu verstehen, was gesagt wurde: „Alle Realität, welche dem Begriff zukommen kann, leiht ihm doch nur die Anschauung, die ihm vorangieng." Das Ganze aber (Allgemeines, Identität), als das Erste der Erkenntnifs annehmen, die Theile hingegen (Besondres, Diversität) als das Zweite, und dieses aus jenem herleiten; heifst dasjenige, was man weifs, aus demjenigen, was man für sich nicht weifs, herleiten wollen; das Bekannte aus dem Unbekannten; es heifst also nichts sagen.

Eine solche Nichtssagerey ist in allen jenen Säzen enthalten, mit welchen manche Naturphilosophie sich ein philosophisches Ansehen geben will. Man höre: — „Die ganze Produktion der Materie geht auf die Einbildung des Allgemeinen in das Besondre;" — „quantitative und qualitative Anziehung verhalten sich wie allgemeine Anziehung und besondre;" — „alle Materie ist innerlich Eins, dem Wesen nach reine Identität, alle Verschiedenheit kommt einzig von der Form, und ist demnach blofs ideell und quantitativ (welches beiläufig dem vorigen Saze zu widersprechen scheint);" — „Schwere und Magnetismus verhalten sich wie Allgemeines und Besondres;" — „die Polarität des Magnetismus ist ein Ausdruck des Allgemeinen (Identität) und des Besondren (Diversität);" — „das rein Allgemeine stellt sich im Stickstoff dar, das rein

Besondre im Kohlenstoff;" — „das Wasser, als absolut Flüssiges, ist durch das Besondre ganz Erde, durch das Allgemeine ganz Sonne u. s. w. u. s. w." — Eine Fülle von ähnlichen Säzen liefse sich aus neueren naturphilosophischen Schriften nachtragen, welche alle aus dem verkehrten Bestreben entspringen, die dynamische Physik logisch zu vollenden, oder vielmehr, sie in Logik zu verwandeln.

Warum dieses Bestreben verkehrt sey, und durchaus kein Heil für die Wissenschaft bringe, ist in unsrer ganzen Schrift hinreichend erwiesen. Für das sekundäre Auffassen in der Reflexion und für die begreifliche Einsicht ist eine logische Anordnung und Subsumtion des Besondern unter das Allgemeine vollkommen brauchbar und richtig; aber es wird nie dadurch das Ursprüngliche der Erkenntnifs, das erste Fundament der lebendigen Ueberzeugung ergriffen, welches überhaupt nicht begreiflich ist, sondern aus dem Glauben stammt. Immerhin suche man die Natur mit logischer Kunst in Fesseln zu legen, sie bleibt der Kunst Meister, und zerreifst die Fesseln gleich einem schwachen Seile. Der Beschwörer mufs andre Zeichen brauchen, als logische Charaktere, um einen Geist hervorzurufen, der ihm Rede stehe. Keine logische Dialektik fafst die erste unbedingte Ursache des Seyns und Werdens, keine fafst das Prinzip der Individuation. Jede Kraft — die Voraussezung der dynamischen Physik — ist für sich selbst weder allgemein noch besonders, so wenig wie die Anschauung der Thatsache, welche man als ihre Wirkung betrachtet. Erst nach Auffassung in der Reflexion und im Begriff, ob einer Kraft mehr oder weniger Wirkungen in der An-

schauung beigelegt werden, kann sie mehr und minder allgemein oder besonders genannt werden. Die Kraft der Assimilation fremdartiger Stoffe ist allen organischen Körpern eigen, daſs dieses durch einen Magen geschieht, nur einer Klasse derselben; lezteres steht daher als ein Besondres unter jenem, als dem Allgemeinen. Aehnliches gilt von wahrgenommenen Bewegungen (sonach auch von der Kraft als ihrer Ursache); die Bewegung von Osten nach Westen ist allen Gestirnen eigenthümlich, eine besondere Bewegung auſser dieser nur den Planeten. In beiden Fällen dürfte man die besondre Kraft und ihre Wirkung nicht aus der allgemeinen, als ihrem Grunde, erklären wollen.

Es kann nicht genug wiederholt werden, daſs die höchste Allgemeinheit zugleich die höchste Unbestimmtheit sey, und ohne eine ihr entsprechende Anschauung gar keinen Inhalt habe. Die Anschauung sezt immer ein Individuelles, also das Besonderste; je mehr sich deswegen die Wissenschaft dem Besondren nähert, desto sichrer ist ihr Gewinn. Wie läſst sich nun das Bestimmte aus dem Unbestimmten begreifen, das heiſst, in seiner Bestimmtheit erkennen? Man nehme Folgendes: Prozeſs bedeute das Allgemeine gewisser Kraftäuſserungen, elektrischer Prozeſs, chemischer Prozeſs, seyen Besonderheiten desselben. Wird nun das Wesen des elektrischen und des chemischen Prozesses aus dem Prozeſs an sich, einem unbestimmten Abstraktum, zu erkennen seyn? Für jene giebt es bestimmte Anschauungen, für diesen nicht. Darum pflegen auch solche Angaben, welche auf das Allgemeinste gerichtet sind, und mit einer gewissen Anmaſsung hervortreten, den Charakter der gröſsten Unbe-

stimmtheit an sich zu tragen, wodurch für die Wissenschaft nichts ausgesagt wird. Wenn es z. B. heifst: „Das Leben hat zwei höchste Punkte, zwischen denen es gleichsam pulsirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit ist gleich dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität ist auch wieder gleich dem Minimum der Thätigkeit, d. h. dem Maximum der Receptivität;“ so ist niemand im Stande, daraus eine bestimmte Erkenntnifs zu gewinnen, und kann sich nur mit leeren Worten bezahlt machen.

Wegen des negativen Verhältnisses der Idee zum Begriff kann auch die Täuschung entstehen, als habe man eine Idee, wenn man blos ein Unbestimmtes hat. Solche Täuschung ist eingetreten bei der Idee des Lebens, wenn man das Leben als ein Allgemeines begriff, welches kein besondres Leben seyn soll, und aus welchem man das besondre Leben wissenschaftlich zu konstruiren meynte. Die Idee des Lebens liegt über die Gränzen des Physischen hinaus, und es ist deswegen kein Leben aus physischen Gründen erklärbar; als allgemeines Leben im Begriffe aufgefafst, ist diese Abstraktion durchaus unbestimmt und bedeutungslos. Daher sagt Cüvier sehr treffend: „Der Begriff des Lebens ist eine von den allgemeinen und dunklen Ideen (Abstraktionen), die in uns durch gewisse Reihen von Erscheinungen hervorgebracht werden, welche wir in einer ununterbrochenen Ordnung sich folgen und durch wechselseitige Verhältnisse verbunden sehen. Ungeachtet uns die Natur des Bandes, welches dieselben vereinigt, unbekannt ist, so fühlen wir doch, dafs dieses Band da seyn mufs, und das ist uns genug, um es uns durch einen

Namen andeuten zu lassen, welchen der gemeine Hauffe bald wie das Zeichen eines besondern Prinzips betrachtet, obgleich dieser Name in der That niemals etwas Anders ausdrücken kann, als das gemeinsame Resultat von Erscheinungen, welche zu seiner Bildung Gelegenheit gaben.“ Bei einer weniger hellen Einsicht, als diejenige ist, welche den französischen Naturforscher auszeichnet, kann geschehen, was Brown von der Hypothese des Aethers erzählt, die einst zur Erklärung aller Naturerscheinungen gebraucht werden sollte: auf die Frage: warum die Schafe zuweilen Hörner hätten? laute die Antwort: weil der Aether (das Leben) zuweilen so modifizirt werde, um diese Wirkung hervorzubringen; — und auf die Frage: warum andre Schafe keine Hörner hätten? antworte man wiederum: weil dies eine andre Modifikation des Aethers (des Lebens) sey. — Grade zu solcher Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben ist das Unbestimmteste das Brauchbarste.

„Die Geschichte lehrt,“ sagt ein scharfsinniger deutscher Schriftsteller, „dafs es unter den Naturforschern die Aerzte vorzüglich waren, welche jedem neuen System huldigten. Sie haben es mit dem schwersten Theile der Naturkunde zu thun, von dem wir eigentlich noch nichts wissen, sie müssen sich, ihrer Kunst wegen, das Ansehen geben, als wüfsten sie etwas. Daher der Beifall, den sie den philosophischen Systemen desto lieber zollen, je weniger sie solche verstehen.“ Ist diese Bemerkung gegründet, so giebt sie manchen Aufschlufs über die neueste Geschichte der deutschen Naturwissenschaft. Wir glauben indefs, der gerügte Fehler, dafs man vorgiebt zu wissen, was

24

man nicht weiſs, sey ziemlich allgemein in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft vorhanden, wenn gleich aus individueller Noth und Verlegenheit einer und der andre Fachgelehrte besonders zu ihm verleitet werden mag.

Was also einer dynamischen Physik zum Vorwurf gereicht, ist, wenn sie wähnt, auf mathematischem oder logischem Wege sich zu vollenden. Durch solche Misgriffe wird die Wissenschaft verunstaltet, und erscheint als ein Kampfplaz der losesten und nichtigsten Behauptungen. Man hat auch den falschen Gebrauch des Logischen und Mathematischen durch einander gemischt und die Verwirrung vermehrt. So wird logisch gesprochen von Identität und Diversität, von Allgemeinem und Besondrem; mathematisch von quantitativer Differenz, Potenz etc., oder vielmehr, diese Ausdrücke werden aus jenen Wissenschaften entlehnt und auf Gegenstände angewandt, wofür sie nicht passen. Wäre es möglich, die qualitative Differenz der durch die Sinne bekannten Naturerscheinungen, z. B. der Wärme, des Lichts, der Elektricität, als quantitative Differenzen zu begreifen, so müſste eine mathematische (sonach auch wissenschaftlich apodiktische) Einsicht derselben möglich seyn. Dies ist nicht der Fall, und daher wird der Gebrauch jener Worte in der dynamischen Physik zum bloſsen Wortspiel ohne wissenschaftlichen Sinn. Mengt man noch das Metaphysische hinzu, und betrachtet etwa die Natur als das Unbedingte, so geräth die Physik vollends in einen aberwizigen Zustand, die gröſsten Widersprüche werden nicht verschmäht, sie sagt, „es sey nichts Absolutes in der Natur, und doch

sey die Natur die heilige Urkraft, welche alles erhält;" — kurz was sie in diesem Zustande redet, ist eben durch die unzulässige Zulassung von Allem weder logisch, noch mathematisch, noch metaphysisch; der Unkundige aber meynt doch, es sey das Alles mit einander.

Indem wir die Wurzel aller wissenschaftlichen Verirrungen in der Physik ergriffen haben, ist es uns vergönnt, eine andre Seite der Naturphilosophie ins Auge zu fassen, nämlich die poetische. Die Armuth des logischen Wissens für die Physik ist schnell dem strengen Logiker auffallend, die Armuth des mathematischen Wissens für das Dynamische muſs dem Mathematiker einleuchten. Es giebt daher für den Naturphilosophen, der mit falschem Schmuck prangen will, gegen die scharfen Waffen des Logikers und Mathematikers keine andre Ausflucht, als eine vorgebliche intellektuelle Anschauung, wodurch er seine Schwäche zu verbergen meynt, und selbst die Logik und Mathematik in verklärtem Lichte zu erblicken behauptet. Er redet im Besiz dieser Gabe nicht mehr wie das gemeine prosaische Volk, sondern als ein Seher des Ungesehenen, und er entschwebt auf den Flügeln der Poesie, wenn ihn die Wissenschaft zu vernichten droht.

Poesie nämlich ist in weitester Bedeutung eine sinnliche Darstellung der Ideen, und als solche kennen wir sie in allen schönen Künsten. Die Mittel der Künste sind verschieden, ihr Zweck ist einig, und er ist es, welcher die menschlichen Kunstwerke beseelt. Dieses angewandt auf die Natur, kann man sich dieselbe antropomorphistisch als einen groſsen Poeten denken, dessen Dich-

tungen die **Dinge** sind. Der Dichter ist **Einer** (nämlich die Natur), und jedes seiner Werke ist eine Einheit der Idee und des Sinnenobjekts, gleichsam das reale Band des Sichtbaren und des Unsichtbaren. Gleichwie nun der menschliche Dichter dem Körper seines Kunstwerkes Seele einhaucht, und in seinem Gemüthe die verschiednen poetischen Schöpfungen geeinigt und verkettet sind; so ist auch in der Natur — dem **gröſseren** Dichter — „das heitre Götterbild **Idea** das absolut Identische des Leibes und der Seele, und die Substanz, als die Einigung und Verkettung aller Dinge, ist das Gemüth, oder das Innre der ewigen Natur.“ — Eine solche Vergleichung des physischen Produkts mit dem geistigen des Dichters läſst sich beliebig fortsezen, und durch eine Anwendung derselben auf physikalische Gegenstände verwandelt sich hoffentlich unsre ganze Wissenschaft in Poesie. In dem hohen Taumel derselben ist man vieler lästigen Fragen überhoben, und antwortet, wie der Augenblick gebeut. Wünscht der Physiker zu wissen, was Magnetismus sey? — so tönet das Orakel: „Der Magnetismus ist der allgemeine Akt der Beseelung, Einpflanzung der Einheit in die Vielheit, des Begriffs in die Differenz u. s. w.“ — **Einheit, Vielheit, Begriff,** lauten freylich sehr **logisch**, allein die gemeine Logik ist verschwunden vor der geweihten Anschauung, sie hat ein himmlisches Kleid angelegt und wandelt unter seligen Göttern! — Immerhin; nur gebe man nicht poetische Phrasen und erklärungslose Vergleichung für **Wissenschaft**, welche zuverlässig ein Andres ist, und sich von ihnen unterscheidet, wie das Träumen vom Wachen, das Mährchen von der Historie. Um ein solches Spiel zu treiben, be-

darf es nur eines fortwährenden willkührlichen Vergleichens zwischen dem Physischen und dem Geistigen, — deren Scheidung auf dem innersten Bewufstseyn beruht — und z. B. jene Definition des Magnetismus läfst sich wieder zur Erklärung des Geistes brauchen, so dafs man mit gleicher Kühnheit sagen darf: die Seele ist ein zur Selbstanschauung erhobener Magnetismus, eine Einpflanzung der Vielheit in die Einheit, der Differenz in den Begriff. Es ist schwer zu entscheiden, ob die Vorliebe mancher deutschen Zeitgenossen für solche Vergleichungen, welche die müfsige Phantasie beschäftigen können, mehr aus einem Mangel wahres wissenschaftlichen Scharfsinns, oder aus geschwächter poetischer Schöpfungskraft, oder aus eitler Selbstgefälligkeit, oder aus dem Schicksal des sich selbst zerstörenden Geschlechts, oder aus Allem diesem mit einander, seinen Ursprung nehme.

Verwandt mit diesem poetischen Spiele ist der Mysticismus, welcher, wegen der Berührung beider Wissenschaften, aus dem metaphysisch theologischen Gebiet leicht in das Physische einwandert. Die übersinnliche Theologie sucht den Boden der Sinnlichkeit, und die sinnliche Physik strebt dem Uebersinnlichen entgegen. Ein theologisch ungläubiges Zeitalter wird leicht physisch abergläubisch. Etwas Heiliges will der Mensch, und wenn er Gott verlor, kniet er nieder vor dem Gemächt der Natur. Statt also, dafs der selbstständige Geist in sich und seinem festen Gottesglauben die ewige Quelle aller Symbole findet, sucht der unselbstständige, dem sich Gott verschattete, die Symbole in dem physischen Wesen äufsrer Dinge,

und hält seine physische Wissenschaft für eine Symbolik der Natur, und das Wirken und Schaffen der leztern für ein Symbolisiren. Grade aber Symbolik ist Ende der Wissenschaft, nicht ihr Anfang, so wie der ächte Mysticismus. Wer mit ihm seine Wissenschaft beginnt, ist geneigt, gewissen heiligen Zahlen eine besondre physische Wirksamkeit beizulegen; gewisse physische Stoffe, etwa das Sal Nitrum, zum obersten Prinzip des göttlichen Wesens zu machen; welches Bemühen damit endet, daſs es auſser der gewöhnlichen physischen Erkenntniſs noch eine geheime giebt, durch welche man sich angeblich in den Stand sezt, vermöge gewisser physischer Experimente auf die Geisterwelt einzuwirken, oder durch Verbindung mit der lezteren gewisse physische Wirkungen hervorzubringen. Beides verliert seine Unstatthaftigkeit, sobald man im mystischen Besiz einer Physik der Geister und einer Dämonologie der Naturerscheinungen ist.

Aus dem kenntlich gemachten poetischen Spiel und dem ihm verwandten Mysticismus entspringen jene Ausdrücke, mit denen die Naturphilosophie oft vornehm thut, nämlich: Versöhnung, Liebe, Haſs, Sehnsucht, Freyheit, Offenbarung des Innern durch das Aeuſsere. Der Wissenschaft ist nichts dadurch geholfen, sie gewinnt höchstens eine die Reinheit der Sinnesanschauung trübende Sprache, wie die des Theophrastus Paracelsus, oder des Jakob Böhm. Weil Physik auf dem festen Boden der sinnlichen Anschauung ruhen soll, so muſs sie eine jenen Ausdrücken beigelegte wissenschaftliche Bedeutung zur Erdichtung zählen.

Wenn es den Novatoren in der Physik bei der Wiederherstellung der Wissenschaften zum Fehler gerechnet worden ist, Alles aus zu wenigen Elementen abzuleiten; so muſs dieser Fehler noch weit mehr denjenigen eigen seyn, welche mit einigen logischen Verhältnissen und gewissen mathematischen Ausdrücken, oder gar poetischen Vergleichungen, das Wesen der Dinge erschöpft zu haben meynen. Einfachheit wird dann zur Einförmigkeit, das System wird zu einem Findelhause des Unbestimmten. Uebrigens erhellt aus der von uns gegebenen Ansicht, warum in den Lehrbüchern der Physik oft ein gewisses Schwanken herrsche, was hinein gehöre. Manche wollten die Physik gänzlich vom mathematischen Theile trennen, andre haben wieder blos mathematische Untersuchungen gelten lassen wollen. Beides ist unthunlich. Das Mathematische der Physik ist fest wissenschaftlich begründet, und hat seinen entschiedenen Gehalt und Werth; aber es bleibt eine bedeutende Sphäre übrig, für welche fortwährend Hypothesen versucht werden müssen, die in Beziehung auf die Thatsachen der Anschauung mehr oder minder glücklich ausfallen.

Was soll geschehen?

Die Fundamentalvorschrift lautet: Man soll die Positionen der Erfahrung auf den einfachsten Ausdruck bringen. Das Streben nach Einfachheit herrscht in jeder Wissenschaft, also auch in der Physik. Grade dadurch unterscheidet sich eine wissenschaftliche Einsicht von zerstreuter Kunde, daſs sie leicht und im Zusammenhange übersieht, was sonst vereinzelt und ohne gegenseitige Verbindung vor Augen liegt.

Einen sehr einfachen Ausdruck giebt die dynamische Ansicht, zugleich einen der ganzen Genesis unsrer Wissenschaft und dem unmittelbaren Ergreifen unseres Daseyns verwandten. Dynamische Kausalität werden wir durch die That inne, über der Wirkung regieret die Kraft. Es ist ein untrüglicher Grundsaz: jede physische Thatsache sey ein Produkt von Kräften. Man darf aber nicht vergessen: die Anschauung bewährt, was durch Kraft physisch gewirkt ist, nicht wie es gewirkt ist. Die dynamische Theorie giebt daher einen einfachen Ausdruck des Was, nicht die Einsicht des Wie. Eine Reduktion der Kräfte, auf Anschauung gestüzt, bringt Gewinn; das heuristische Prinzip der Modifikation (Offenbarwerdung) einer und derselben Grundkraft sagt dasselbe; Modifikationen der Grundkraft sind: Kräfte im Plural. Die Naturkraft mag als Analogon des Lebens vorgestellt werden, sie ist nicht das Leben selbst. Vielleicht wird man durch diese Vorstellung bewahrt, dafs man nicht wähnt, vermöge mechanischer Mischung und Sonderung Erklärungen geben zu können.

Es giebt in der Physik keine Positionen als durch Erfahrung. Jede Kraft wird durch ihre Wirkung bekannt. Was Elektricität, Galvanismus sey, mufs man lernen aus Anschauung. Keine metaphysischen Ideen, theologisch, ethisch, ästhetisch, also auch nicht die poetischen Darstellungen derselben, geben irgend einen Inhalt für die physische Wissenschaft.

Wirkungen von einerlei Art sind durch ihre Gröfse unterscheidbar, lassen also auf eine stärkere oder geringere Intension der Kraft schliefsen.

Es giebt eine Gradation der Kraft. Welch eine Leiter der Gradation von dem elektrischen Funken des Bernsteins, bis zum Bliz, der das Firmament zu entzweien scheint; von der Kraft des Dampfes, der ein Gefäſs zersprengt, bis zum Erdbeben, welches ganze Städte verschlingt! Indeſs muſs eine Gradation der Kraft nicht auf's Unbestimmte behauptet, sondern mit Bestimmtheit nachgewiesen werden. Verhielte es sich so, daſs die Kraft der galvanischen Säule eine Gradation sey der elektrischen Batterie, so muſs man die Steigerung und die daraus erfolgende Wirkung bestimmt darthun. Kann eine Gradation bestimmt gemessen werden, so ist sie einer mathematischen Behandlung fähig, gleichwie ein bestimmtes Maas der Wärme an der Scale des Thermometers sich darstellt.

Die physischen Phänomene sind vergleichbar nach ihrer Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit. Sie müssen in dieser Beziehung scharf an einander gehalten werden. Der Physiker wird einseitig, wenn er sich blos mit einzelnen Erscheinungen beschäftigt. Kombination, Konjektur, Ahndung, halten ihn wach. Bewährt sich eine Kombination und Konjektur in der Anschauung, so gewinnt die Physik ein Gesez. Es sey z. B. Elektricität bei manchen chemischen Prozessen als wirksam wahrgenommen worden; ist sie vielleicht thätig bei allen? Würde dieses entschieden durch Untersuchung, so hebe sich ein Gesez hervor, welches für die Wissenschaft bleibt. Selbst der bloſse Naturbeobachter und Beschreiber kann vermöge der Konjektur von Einem auf das Andre schlieſsen — etwa im Organismus von dem Daseyn eines Theiles auf das Daseyn eines andern, welchen die An-

schauung schon oft mit ihm in Verbindung zeigte — und wenn der Schlufs nicht widerlegt wird durch die Beobachtung, so läfst sich diese Verbindung als ein Gesez ansehen, nach welchem die Naturprodukte gebildet sind.

Zur dynamischen Einwirkung auf einander müssen die Körper als verschieden, als im Kampfe begriffen, gedacht werden; und doch zugleich wieder, in wieferne der Kampf und die Einwirkung fortdauert, sind sie dynamisch wirkend einander gleichgesezt. Daraus entspringt der Begriff der Polarität, als einer Entzweiung und relativen Einheit, ohne welche das dynamische Verhältnifs aufhören würde. Dieser Begriff ist von so weitem Gebrauch, dafs sich sagen läfst: alle Körper polarisiren sich gegen einander, sobald sie in dynamisches Verhältnifs treten. Polarität nämlich ist eben der Ausdruck dieses Verhältnisses; Ausdruck einer sichtbar gewordnen Entzweiung, welche aufhört, sobald das dynamische Verhältnifs verschwindet. Auch Theile desselben Körpers stehen mit einander im dynamischen Verhältnifs, welches, im Fall es als Entzweiung sichtbar wird, (sehr verschieden von einer mechanischen Theilung) Polarität heifsen kann. Die nach mathematischer Anschaulichkeit und Berechnung trachtende Theorie ist geneigt, die Polarität als eine Position und Negation, als ein plus und minus zu betrachten; allein dieses stammt nicht aus der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs, und hat sich mehreren Phänomenen nicht anpassend erwiesen. Alle dynamischen Kräfte, welche in einem Verhältnifs stehen, sind gegenseitig positiv und negativ; denn ihr Unterschied ist kein quantitativer, sondern ein qualitativer.

Ein dynamisches Verhältnifs zeigt sich zwischen Körpern sowohl in der Ferne, als in der Nähe; und es ist unmöglich, den Raum zu bestimmen (der Media unbeschadet), in welchem eine gegenseitige dynamische Wirkung der Körper nothwendig aufhören müfste. Der chemische Prozefs wäre eine dynamische Wirkung der Körper auf einander im kleinen Raume, und man veranstaltete sonach mit Vorkehrungen allerlei Art dasjenige ganz im Kleinen, was die gesammte dynamische Wirksamkeit der Natur im Grofsen ist. Jene Ausdrücke des Bindens, Freywerdens, der Verwandtschaft, sind blofse Zeichen für verschiedene Phänomene. Chemische Durchdringung wäre das Ziel aller dynamischen Kräfte, und zugleich ihr Ende; es mufs also ein Hinderndes eintreten, wodurch sich das endliche dynamische Verhältnifs fortsezt, wodurch der dynamische Kampf zeitliche Dauer gewinnt. Die Zeit kann nicht Ursache derselben seyn, denn das hiefse sagen: Zeitliche Succession entstehe aus zeitlicher Succession; Dasselbe aus Demselben. Die Ursache dieser endlichen dynamischen Verhältnisse ist über der Zeit, und die Endlichkeit hat ihre Dauer durch eine in die Zeit gesezte dynamische Ordnung der Dinge.

Auf die angezeigte Weise wäre das Werden, das Seyn in der Zeit, welches die Erfahrung zeigt, am reinsten und einfachsten aufgefafst, aber es ist nicht dadurch erklärt. Um es zu erklären, müfste man das Prinzip der Endlichkeit begreifen, das Geheimnifs der Schöpfung einsehen, welches keine menschliche Wissenschaft ausspricht.

Schlufs.

Alle Wissenschaft stammet aus der Freyheit, und ist dem Menschen-Individuum eigenthümlich, das sich als ein freyes Wesen in endlichen Verhältnissen findet. Keine Wissenschaft kann die Freyheit fassen, begreifen, begründen; gleichwie das Auge sich selbst nicht sieht, gleichwie geschaffene Dinge nicht die schaffende Urkraft selbst sind. Alle Versuche, den Kreis der Wissenschaft über ihre Gränzen hinaus zu erweitern, sind gescheitert, und mufsten scheitern.

Die philosophische Grundlage einer jeden Wissenschaft besteht in der richtigen Scheidung des Begreiflichen und des Unbegreiflichen, und in der Angabe derjenigen Positionen, von denen die Wissenschaft ausgehen mufs. Eine weitere Entwickelung derselben im Begriffe gehört zu dem besondern Inhalt jeder einzelnen Disciplin. Es läfst sich behaupten, dafs die einzelnen Wissenschaften oft unphilosophisch — wenn man sich um die philosophische Grundlage nicht bekümmerte — oft aber auch falschphilosophisch — wenn man nach einem unhaltbaren philosophischen System sie zwängte — behandelt worden sind. Durch das Erste ist man flach und seicht geworden, durch das Zweite ward die dialektische Kunst des Scheins geübt; durch beides hat die Wahrheit nicht gewonnen.

Für die metaphysischen Wissenschaften bleiben die Positionen allezeit dieselben, und können nicht vermehrt werden; auch das Organon al-

ler begreiflichen Wissenschaft, die Logik, bleibt stets dieselbe. Demungeachtet zeigt die Geschichte eine Verschiedenheit metaphysischer Ueberzeugungen. Diese Verschiedenheit wird erklärlich durch die Beschaffenheit unsrer Einsicht aus Begriffen, und durch das Verhältniſs dieser Einsicht zu den Gegenständen, welche man zu begreifen trachtete. Vorurtheile gewisser Zeitalter, Vorurtheile einzelner Individuen und der Kampf gegen dieselben, wurden in der Metaphysik heimisch. Die physischen Wissenschaften bereichern sich durch Erfahrung, die Mathematik bereichert sich durch die Lösung neuer Probleme, die Geschichte durch neues Geschehen. Wie reich ist unsre physische, mathematische, geschichtliche Wissenschaft gegen diejenige der Griechen, und wie wenig übertrifft unsere Metaphysik die ihrige! Manche ihrer metaphysischen Misgriffe haben wir erkannt, andre Fehler dagegen sind uns eigenthümlich; ihrem freyen Geiste haben wir nachzustreben, von ihrer schönen Darstellung haben wir zu lernen. Nach so vielen Jahrhunderten der entwickelten Grübeley und Empfindung stehen wir gleich ihnen vor den Pforten des ewigen Daseyns und Wirkens; unfähig, mit den Werkzeugen unsrer Wissenschaft und Kunst, die festen Riegel derselben zu lösen.

Seitdem die Weisheit in die Welt kam, trat ihr die Thorheit aus der Welt entgegen, und lieſs sie nicht alleine wandeln. Das Menschengeschlecht, in Dämmerung gehüllt, wuſste beide nicht immer zu unterscheiden. Darum war die Arbeit stets gröſser, die Thorheit aus der Wissenschaft zu entfernen, als die Freude über den ruhigen Besiz der Weisheit dauernd war. Nun ist freylich die Weisheit ewig, die Thorheit dagegen zeitlich; jene ist

einfach und sich selbst gleich, diese wandelbar und wechselnd von Gestalt; jene ist und besteht, diese wird und vergeht. Weil aber das Geschlecht an ein endliches Werden der Verhältnisse gebunden ist, und nur lebet in seiner Geschichte, so kann ihm auf dem Strome derselben die Thorheit eben so dauernd als die Weisheit erscheinen.

Aus dem wahren ewigen Wesen der Philosophie wird offenbar, warum eine falsche zeitliche Philosophie in der Welt wirksam und sogar herrschend werden konnte. Man darf kühn behaupten, es sey möglich, sich aus der trüben Tiefe und dem verwirrenden Truge der Systeme emporzuheben, das Antliz der ewigen Sonne zugewendet; gleichwie des Geistes natürliche Kraft und Fülle über den Einfluſs einer irreleitenden Erziehung zu siegen vermag: aber diese erhebende Kraftfülle ist kein Gemeingut der Menschheit; Tausende gehen unter, und die Wahrheit, dauernd über dem Wechsel der Zeit, stralet selten rein in dem Wechsel der Zeiten: denn nicht aus dem Buchstaben der Wissenschaft, sondern aus dem inwendigen Geiste des Wissenden stammet Gewicht, Würde und Selbstständigkeit der Ueberzeugung. Der Menschengeist aber, wie ihn die Zeit bildet, ungeachtet seiner göttlichen Abkunft, schwankt zwischen dem Ueberirdischen und Irdischen, religiös, ethisch, physisch; und er wird meistens dem Versucher unterliegen, wenn dieser spricht: „Ich gebe dir alle Reiche dieser Welt.“ Das Reich der wahren Philosophie ist unvergänglich, kann aber nicht gegeben werden; denn es ist nicht von dieser Welt; so wenig wie das heilige Land der Freyheit, so wenig wie die Kraft der Vernunft, wodurch wir das Ueberirdische ahndend ergreifen.

Anzeige der vorzüglichsten Druckfehler.

Seite 15 Zeile 13 von oben, statt geringeren lies geringen.
— 16 — 6 — — — derselben — desselben.
— 25 — 3 von unten — Forgange — Fortgange.
— 33 — 12 — — — Fs — Es.
— 39 — 6 von oben — er — es.
— 46 — 6 von unten — vor — von.
* — 52 — 12 von oben — sagt uns — sagt aus.
— 84 — 10 von unten — alle — alles.
— 86 — 12 — — — foldendergestalt lies folgendergestalt.
— 87 — 13 — — — lezten lies lezte.
* — 89 — 5 von oben — Urphilosophische lies Unphilosophische.
— 91 — 1 — — — Mikroskomos lies Mikrokosmos.
— 99 — 5 von unten — se lies so.
— 101 — 9 von oben — der — des.
— 111 — 9 von unten — niemanden — niemandem.
— 127 — 8 von oben — Kathegorie — Kategorie.
— 139 — 12 von unten — den — dem.
* — 196 — 7 von oben — Steine — Sterne.
— 200 — 4 von unten — Judeismus — Judaismus.
— 204 — 11 von oben — Urpartheiischen lies Unpartheiischen.
— 241 — 3 von unten — Herzens lies Herzen.
— 242 — 5 — — — Casius — Cassius.
— 270 — 12 — — — dann — denn.
* — 272 — 1 von oben — Kreise — Greise.
— 285 — 8 — — — Charitinen lies Charitinnen.
— 307 — 4 von unten — Posigraphie — Pasigraphie.
* — 342 — 15 — — seze hinter theilbar ein Komma.

Sulzbach,
gedruckt mit I. E. Seidelschen Schriften.

Im Laufe dieses Jahres erscheint im Verlage der unterzeichneten Handlung:

Keplers am meisten geschäztes Werk, seine *Harmonice mundi.*

Die Seltenheit dieses Werkes, der hohe Preis desselben — und mehr als alles diefs, ein immer allgemeiner gefühltes Bedürfnifs, zu diesem Urquell unserer astronomischen Kenntnisse zurückzukehren, lassen hoffen, dafs über das Unternehmen eines neuen Abdrucks nur Eine Stimme im Publikum seyn werde. Auch über die Wahl des Gelehrten, der die Revision des Werkes übernommen, sind wir des Beifalles aller Sachverständigen gewifs. Es ist der Herr Hofrath und Professor J. W. Pfaff, schon längst als gründlicher Mathematiker der Welt bekannt. Ein durchgehends wörtlicher Abdruck ist zwar nicht für zweckmässig befunden worden, unsere wissenschaftliche Kunstsprache erlaubt Manches kürzer auszudrücken. Doch wird nichts Wesentliches mangeln, und der Geist des Werkes und seiner Zeit sich vollkommen aussprechen. Auch wird der Herr Herausgeber das Werk zum leichtern Gebrauch desselben mit einigen Anmerkungen begleiten.

Für saubern korrekten Druck und schönes Papier werden wir bestens sorgen. Auch werden wir den Werth unserer Ausgabe durch Keplers Portrait erhöhen, welches, von der Hand eines geachteten Künstlers gearbeitet, dem Werke beigefügt wird.

Höck, J. A. D. Dr., *Grundlinien der Polizeiwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf das Königreich Baiern.* gr. 8. 3 fl. 15 kr. oder 1 thlr. 20 gr.

Der Beifall, mit welchem dieses Werk eines Mannes, der sich schon früher durch die gründlichsten Abhandlun-

gen im polizeilichen Fache einen rühmlichen Namen erwarb, von allen Sachverständigen aufgenommen wurde, genügt für seine Empfehlung. Mehrere Materien von höchster Wichtigkeit, welche in frühern polizeilichen Werken entweder ganz übergangen, oder doch nur oberflächlich behandelt wurden; finden sich hier zum erstenmal gründlich bearbeitet, und im organischen Zusammenhang mit den übrigen Zweigen der Staatsverwaltung aufgestellt. Die besondere Beziehung dieses Werkes auf das Königreich Baiern dürfte es allen im polizeilichen Fach Angestellten unsers Vaterlandes unentbehrlich machen.

Cunradi, J. H., italienisch-deutsches und deutsch-italienisches Waarenlexikon, welches nicht nur die im Handel vorkommenden Waaren, nebst ihrer naturgeschichtlichen Beschreibung; sondern auch die in der italienischen Korrespondenz und übrigen Geschäftsführung üblichen eigenthümlichen Ausdrücke enthält. gr. 8. Druckp. 2 fl. 30 kr. oder 1 thlr. 16 gr. Schreibp. 3 fl. oder 2 thlr.

Dieses Werk ist die Frucht eines 25jährigen Sammelns. Der Verfasser war in einer Lage, die es ihm möglich machte, über seinen Gegenstand bis in die feinsten Details sich auf's genaueste zu unterrichten, und *in der That,* der erste flüchtige Blick in das Werk wird den Leser überzeugen, daſs es an Vollständigkeit und Brauchbarkeit alle seine Vorgänger weit hinter sich zurückläſst. Es giebt nicht nur über alle im Handel mit Italien vorkommenden Waaren die befriedigendste Auskunft, auch alle in der italienischen Korrespondenz und sämmtlicher Geschäftsführung vorkommende Ausdrücke finden hier die genaueste Bestimmung, die gründlichste Erläuterung.

Höck, J. A. D., Dr. *statistisch-topographischer Abriſs von Frankreich.* gr. 8. 54 kr. oder 15 gr.

Die Augen der Welt sind auf Frankreich geheftet — wer wünscht nicht ein Land näher zu kennen, dem das Schicksal das Scepter der Erde verlieh — das mit ewig unerschöpfter Kraft die wunderbarsten und riesenhaftesten Er-

scheinungen aus seinem Schoos erzeugt? Ein Werk, welches, mit Benüzung der wichtigsten Quellen den innern und äussern Zustand des mächtigsten und interessantesten Reichs der Erde der Welt vor Augen legt, bedarf unter den gegenwärtigen Verhältnissen wohl keiner weitern Empfehlung.

Kapp, G. L. C. Dr., Rezepttaschenbuch über den zweiten Theil der preussischen Landespharmakopoe. 1809. 8. 2 fl. oder 1 thlr. 8 gr.

Man erwarte hier keine Sammlung von lauter schon bekannten Rezepten aus anderer Aerzte Schriften mechanisch zusammengetragen. Mit Ausnahme weniger Formeln rühren die Verordnungen alle von der Hand des Verfassers her, und es mufs daher diese Schrift als ein selbstständiges wissenschaftliches Werk betrachtet werden. Bei der Komposition der Arzneimittel sind die neuesten Beobachtungen über die Verwandtschaft der Stoffe glücklich benüzt. Der erfahrne Arzt wird aber auch zugleich eine durchgängige Rücksicht auf die Modifikationen bemerken, welche die Kraft des lebendigen Organismus in den Gesezen der chemischen Wohlanziehung hervorbringt. Der Verfasser ist gleich weit entfernt von blinder Empirie und von dem vor einiger Zeit so beliebten chemischen Dogmatismus.

Ranson, v., kleine mathematische Schriften. Mit 5 Kupfertafeln und 4 Tabellen. 8. 1809. 45 kr. oder 10 gr.

Ein höchst angenehmes Geschenk für die Liebhaber der ernstesten aller Wissenschaften. Es ist kein Zweifel, dafs das Bestreben des Verfassers mit Vorbeigehung alles willkührlich und überflüssig Angenommenen, durchaus nur auf das wahre und wirkliche zu dringen und eine Vereinfachung der ganzen bisherigen mathematischen Methode zu versuchen, allgemeinen Beifall finden würden. Es ist zu wünschen, der Verfasser möchte diesem ersten Versuch, die Mathematik der gesunden Fassungskraft des unbefangenen Verstandes näher zu bringen, recht bald Arbeiten von grösserm Umfange, in eben diesem Geiste unternommen, folgen lassen!

Ranson, v., *Beschreibung des von ihm erfundenen Mykrometers.* Mit einer Kupfertafel. 4. 1809. 15 kr. oder 4 gr.

Daſs der Erfinder des Mykrometers der Architektur, der Mechanik, der praktischen Geometrie, der mathematischen Geographie u. s. w., einen wesentlichen Dienst geleistet habe, kann blos der bezweifeln, der nicht weiſs, daſs in allen diesen Wissenschaften unendlich kleine Irrthümer zu unendlich groſsen Anlaſs geben, und, wie z. B. in der Baukunst, oft die widrigsten Miſsverhaltnisse erzeugen können. Herrn Ranson's Erfindung, mittelst welcher ein Schuh in 100,000 Theile getheilt werden kann, begegnet diesen Mängeln auf's Gründlichste. Eine Kupfertafel bringt diese rühmliche Erfindung zur vollkommensten Anschaulichkeit.

Synopsis, oder gedrängte Zusammenstellung der wichtigsten Pharmaka nach Rubriken für angehende Aerzte, wodurch sie im Stande sind, sich die richtige Kenntniſs der Dosen derselben auf die leichteste und schnellste Weise anzueignen. 8. 1809. 24 kr. oder 6 gr.

Für angehende Aerzte wird dieſs Büchlein von unverkennbarem Nuzen seyn. Sie finden hier die wirksamsten und wichtigsten Arzneimittel nach Maasgabe der Dosen, in denen sie von der Hand des geübten und erfahrnen Arztes gereicht werden, in Rubriken abgetheilt. Das wie viel sezt den jungen Arzt oft in nicht geringe Verlegenheit, wenn er auch über das was mit sich einig ist. Dieses Büchlein kann ihn als treuer und bequemer Rathgeber an's Krankenbett begleiten.

Steinische Buchhandlung.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Obermei
8303 Rottenburg

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Köppen, Friedrich,

Darstellung des Wesens der Philosophie

Nürnberg 1810

Ph.sp. 444 o
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043630-0